PAUL VEYNE

SÉNECA Y EL ESTOICISMO



cfe

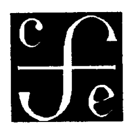
Sección de Obras de Filosofía

SÉNECA Y EL ESTOICISMO

Traducción de
MÓNICA UTRILLA

PAUL VEYNE

SÉNECA Y EL ESTOICISMO



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA
MÉXICO

Primera edición en francés, 1993
Primera edición en español, 1995
Primera reimpresión, 1996

Título original:
Sénèque

ISBN 2-221-07127-1

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14200 México, D. F.

ISBN 968-16-4294-5

Impreso en México

Amicis vivis et mortuis

INTRODUCCIÓN

Nacido casi al principio de nuestra era, Séneca, ex preceptor y "amigo" de Nerón, se dio muerte a la edad de 64 años, en el año 65, por orden del emperador romano. ("Amigo" era un título oficial: en su palacio, los césares no mantenían una corte, pero en cambio tenían convivios titulados.) Desde hacía unos 15 años, el destino de Séneca estaba ligado al de Nerón y al de la madre de éste, Agripina; su vida y su muerte son una novela auténtica de los tiempos neronianos.

Pero Séneca también desempeñó otros personajes. En Francia, al menos desde la Revolución, el destino ideal de un escritor debe incluir tres capítulos, dedicados a tres actividades nobles como son la escritura, las mujeres y la política (así, Chénier y Shelley, y también Malraux y Sartre). En Roma, un siglo antes de Séneca, Cicerón había creado otro modelo de hombre total: debía ser, a la vez, senador, literato y filósofo. Séneca fue el gran sucesor de Cicerón en ese triple papel, y como tal lo saludaron sus contemporáneos. Fue un gran escritor, por su abundante producción de ensayos que encontraremos en este volumen, y también por sus tragedias que hacían de él, a ojos de sus contemporáneos, el rival romano de la tragedia griega. Ingresó en el Senado y perteneció a aquel *establishment* que gobernaba el Imperio y encarnaba su grandeza y sus tradiciones; más aún, creó una de las grandes bancas de crédito de su siglo; y por último, fue filósofo (y es así como lo abordaremos).

En el mundo grecorromano, la filosofía era cuestión de sectas, como en el Lejano Oriente; un filósofo no se interesaba en la filosofía en general, sino que era platónico o pitagórico o epicúreo o, como Séneca, estoico. La filosofía no era materia de enseñanza universitaria, sino un estudio sublime que atraía a aficionados ricos, como Séneca, y que daba de vivir a preceptores privados. Muchos se interesaban en ella por curiosidad cultural (un hombre cultivado debía tener un barniz de filosofía); sea como fuere, el verdadero modo de ser filósofo era vivir la doctrina de su secta, moldear a ella su conducta y casi su atuendo y, a la postre, morir por ella; en la disciplina de vida y en la espiritualidad de una élite, las sectas filosóficas ocupaban el lugar que en otras sociedades ocupa la religión. Los filósofos formaban una especie de clero laico y, como todo clero, despertaban a la vez el respeto, la burla mal intencionada y a veces la desconfianza del poder imperial; esta experiencia la conocerá Séneca, que va a morir por su filosofía después de haber transcurrido su vida intentando armonizarla con sus otras profesiones de hombre político y de favorito riquísimo.

Sapiencia de sectas y no materia de enseñanza, espiritualidad y disciplina de vida más que objeto cultural, clero laico... todos esos rasgos se explican. Una filosofía antigua era, como entre nosotros, un sistema de ideas generales sobre el mundo, el hombre o el conocimiento: incluía

una metafísica, una filosofía de la naturaleza, una lógica, etc. Pero también era, acaso ante todo, un arte de vivir, una sabiduría; en Séneca, la doctrina estoica se redujo casi exclusivamente a esto.

Sí, hemos leído bien: un arte de vivir; no hemos dicho: una moral. Toda insistencia sería poca; a pesar de su falsa reputación moralista y de voluntarismo, el estoicismo fue una doctrina del conocimiento y no tiene nada que ver con una moral. También aquí debemos evocar al Extremo Oriente: como más de una secta "filosófica" oriental, el estoicismo fue, en toda la extensión de la palabra, una *receta de dicha individual*, pero no a la manera del arte de vivir del sabio Montaigne: ante todo fue *un método de autotransfiguración*. Veremos que, al final de su vida, Séneca casi había llegado a transfigurarse en sabio, y en ello encontró la fuerza necesaria para morir con dignidad.

La obra filosófica de Séneca, o al menos lo que de ella ha llegado hasta nosotros, comprende dos partes: unos *Diálogos* que no son verdaderos diálogos y que se podrían intitular "Conversaciones sobre...", y las célebres *Cartas a Lucilio*, que son la obra maestra de los últimos tres dramáticos años de su vida. Si se nos autoriza a hacer una sugerencia ésta será, por varias razones, comenzar la lectura por esas *Cartas*.

Una de esas razones es la modernidad de su estilo: frases breves, claras, mordaces, directas, que saben hacer accesibles algunas cuestiones a veces arduas por medio de una metáfora súbita. Éste es el estilo de nuestra prosa de ideas desde Montesquieu, y de nuestro gran periodismo. Pero en la Antigüedad ese estilo se encontraba en los antípodas de lo que se consideraba gran estilo, a saber: de la elocuencia, de los amplios periodos ciceronicos cuyo comienzo, a veces, ya ha olvidado el lector cuando llega al final; no importaba: la elocuencia antigua era en general una especie de *bel canto* y, como este último, atraía a incontables aficionados. Sin embargo, había excepciones, como Demóstenes, cuyo método no consistía en encantar, mecer y seducir, sino en proyectar sobre sus auditores un influjo nervioso que los cautivaba. El estilo de Séneca sigue el mismo camino.

Una palabra más: pese a su claridad, Séneca debe ser tomado en serio como filósofo; ha pasado la época en que se le consideraba un literato con un barniz de filosofía, cuyo estudio se dejaba a los especialistas en letras latinas. La claridad de su superficie deja percibir fundamentos conceptuales muy firmes, que son los del estoicismo griego en su versión auténtica. Séneca no fue un decadente ni un vulgarizador que se dirigiera al pretendido "espíritu práctico" de los romanos.

Hay otra razón para comenzar por las *Cartas a Lucilio:* exponen la filosofía estoica a partir del *yo*, el yo de un neófito, Lucilio, a quien esas

cartas ofrecen un curso sabiamente graduado de estoicismo y una serie de ejercicios de autopersuasión; parten del interés que el yo tiene en hacerse estoico, y le hacen sentir que el yo es omnipotente, que sólo él importa y que puede bastarse a sí mismo: para que la muerte y la desdicha ya no cuenten, es suficiente considerarlas nulas; ¿es hostil el mundo? Basta con olvidarlo: el yo puede hacerlo y a él corresponderá hacer creer que es lo único que cuenta: él mismo... Esto es tan bello que dan ganas de creerlo, y por eso las *Cartas a Lucilio* son de una lectura fascinante desde las diez o veinte primeras páginas.

Hay, así, una utilización actual del estoicismo que es precisamente la que sugieren las *Cartas* porque van dirigidas a la persona de un discípulo; un estoicismo egocéntrico... No por casualidad, el actual resurgimiento de Séneca comenzó, al menos en Francia, hace cuatro o cinco años, en un círculo editorial que estaba ligado a Michel Foucault y que vivía bajo la amenaza del sida; ante la muerte, el yo —que puede hacer la negación— es la única arma que nos queda.

Vemos así que el estoicismo se ha vuelto, para nuestro consumo, una filosofía del repliegue activo de sí mismo sobre sí mismo y de la tenaz negación de un mundo amenazante o absurdo. No hubo nada de eso en su tiempo, pero las *Cartas a Lucilio* nos permiten verlo así. Se vuelve una filosofía antigua, caduca y conmovedora en la que se sueña, en el mundo contemporáneo en que el Ser se ha vuelto de una levedad insoportable, pues no queda ninguna autoridad que pueda prescribir y en la cual se pueda creer, ni naturaleza, ni dios, ni tradición ni imperativo kantiano. Sólo el yo puede darse leyes y queda como único punto de apoyo; todo ha desaparecido, pero quedo yo, decía Medea; yo, cara a cara con lo que me niega, la muerte, que no es nada si el yo decide que, para él, no es nada. Conocemos el papel que esta reinterpretación del estoicismo desempeñó en la vida interior de Michel Foucault mientras escribía su último libro, en que deseaba esbozar una moral para la época nietzscheana y poscristiana.[1]

Cierto, no pretendemos que puedan ser de un parecer todas las "lecturas" que se quiera, y que el estoicismo sea lo que de él se ha hecho; por lo demás, es muy fácil mostrar el abismo que separa al estoicismo auténtico (el que esta introducción trata de presentar) y el uso moderno o posmoderno de ese concepto; hasta se puede decir que estamos absolutamente conscientes de esta abusiva explotación. No por ello dejamos de tener el derecho de soñar con pensamientos antiguos que empleamos de nuevo, a la manera de los hombres del Renacimiento que volvían a uti-

[1] Sobre la ética de Foucault, objeto de tantas controversias en Francia, véase el muy exacto libro de Wilhelm Schmid, *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst: die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Francfort, Suhrkamp, 1991.

lizar en una iglesia algunas columnas tomadas de las ruinas de un templo pagano. Ésta es la paradoja: vemos aquí el estoicismo, es decir, la filosofía más increíble para el hombre moderno, consistente en un naturalismo intelectualista y optimista, persuadido de la unidad del yo, que para los modernos se vuelve objeto de ensueño y de exaltación gracias a un detalle decisivo de la doctrina: el yo sujeto activo, sin dios (pues el dios estoico es igual al hombre) y sin amo. Al mismo tiempo, siendo el yo el punto de apoyo de la palanca, el estoicismo se convierte, para los modernos, en el medio de sobrevivir en un mundo donde ya no hay dios, ni naturaleza (todo es arbitrario y cultural), ya no hay tradición ni imperativo (pues el imperativo categórico no es sino la sublimación de la obligación social). Allí donde el estoicismo afirmaba la plenitud de la certidumbre de un "final feliz" de la condición humana, nosotros vemos el vacío y la repetición del eterno retorno de las cartas del juego humano. La paradoja está en que un detalle de la doctrina estoica, a saber la autonomía del yo y la posibilidad de un trabajo de sí mismo sobre sí mismo, para nosotros se vuelve un modo de sobrevivir, pese a la desaparición de todo aquello cuya existencia afirmaba el estoicismo: la naturaleza, el dios, la unidad del yo. En la actualidad, el estoicismo es, en el sentido biológico del término, "un sistema inmunitario": el individuo sólo puede apoyarse en sí mismo para defenderse de un mundo que (a diferencia del mundo visto por el estoico optimista) no fue hecho para él.[2] Sólo le queda pensar, o creer que, a pesar de Freud, la denegación no es una ilusión y que basta decir "la desdicha no es nada para mí", para que así sea.

[2] Como yo no confundo a Foucault con Spengler, tendré cuidado de encontrar un mismo "espíritu del tiempo" entre el retorno neoestoico del yo y la medicina inmunológica, centrada, ya no en las enfermedades y los agentes patógenos, sino en las defensas del individuo. Simple coincidencia, seguramente, y no "discurso" subyacente común. Coincidencia, sin embargo, divertida; véase el bello libro de Anne-Marie Moulin, *Le dernier langage de la médecine: histoire de l'immunologie, de Pasteur au* SIDA, Presses Universitaires de France, 1991.

PREFACIO

I. PRÓLOGO: SÉNECA HASTA SU GRAN DECEPCIÓN [AÑOS 1 A 63 DE NUESTRA ERA]

La trayectoria social de Séneca tiene algo excepcional: ciudadano rico de una provincia del Imperio, Andalucía, llega al Senado y alcanza el título de cónsul. Que nosotros sepamos, es uno de los cuatro o cinco primeros "provincianos" que han recibido este honor supremo,[1] generalmente reservado a italianos; carrera que nos recuerda la del "advenedizo" Cicerón, en el siglo anterior. En ambos casos, la celebridad literaria ha intervenido: el Imperio romano estaba orgulloso de su cultura.

"¿Qué es esto, Séneca? ¿Eres tú aquel cordobés que, aunque nacido de un linaje ordinario de caballeros, se cuenta hoy entre los mayores grandes de Roma?", se supone que dijo un día Séneca.[2] Así, había quienes podían burlarse de su pequeña nobleza y de su origen extraitaliano; en cambio, como puede verse, nadie pensaba en preguntar si era descendiente de colonos italianos instalados en España o de nativos ni si por sus venas corría sangre romana o sangre hispánica; el racismo antiguo no era como el nuestro. Es más probable que haya tenido sangre española; en las provincias del Imperio la mayoría de los ciudadanos romanos eran miembros de poderosas familias locales, entre las que Roma se había hecho aliados políticos confiriéndoles su ciudadanía.[3] Poco importa: descendiente de un veterano italiano o de un principillo ibérico, Séneca era romano; nadie iba a buscar más lejos.

[1] A.N. Sherwin-White, *The Roman Citizenship*, Oxford, 1973, pp. 239-240. R. Syme, *Tácito*, Oxford, 1958, pp. 589-590.

[2] Tácito, *Anales*, XIV, 53.

[3] Los antepasados paternos y maternos de Séneca son originarios del valle del Guadalquivir. Entre esos antepasados andaluces, originarios de Córdoba (capital de la provincia del sur de España) y de Urgavo (hoy Arjona, 80 kilómetros al este de Córdoba y a 30 de Bailén), se puede escoger: o bien eran descendientes de veteranos romanos o italianos instalados en España; indígenas que recibieron la ciudadanía al mismo tiempo que los veteranos instalados como colonos en su ciudad; inmigrantes italianos atraídos por las riquezas mineras del valle del Guadalquivir (Arjona no está lejos de Cástulo, centro minero, hoy Linares); notables indígenas, "colaboradores" de los amos romanos que recibieron la ciudadanía por esa razón; matrimonios mixtos entre italianos y mujeres indígenas; retoños de libertos de romanos e italianos instalados en España; (escasos) inmigrantes italianos que partieron a España para volverse campesinos (pero España no era una colonia de población); indígenas hechos ciudadanos por haber combatido en los ejércitos de Sertorio, de Pompeyo o de César... Véase Mommsen, *Histoire romaine*, edición Nicolet, col. Bouquins, 1985, vol. 2, pp. 546-552. D. Nony en Cl. Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, Presses Universitaires de France, 1978, vol. 2, pp. 664-677; J.M. Roldán en J. M. Blázquez y otros, *Historia de España antigua*, Madrid, 1988, pp. 197-223.

El valle del Guadalquivir y el sur de España habían sido la más antigua tierra de romanización del Imperio, un buen medio siglo antes de Provenza. Romanización espontánea: los nativos notables adoptaban la civilización que nosotros llamamos romana y que no es sino la gran civilización "mundial" de la época, a saber, la civilización helénica en su versión en lengua latina; la Italia civilizada transmitía ahora la civilización griega a los bárbaros de Occidente. El padre de Séneca pertenecía a la élite municipal de Córdoba; su madre, a una familia de notables de una barriada vecina.[4] Hacia el año I de nuestra era, Séneca nació en la propia Córdoba; esta gran ciudad en que residía el gobernador romano era ciudad romana desde hacía un siglo y medio; contaba con una vieja cultura y en Roma, medio siglo antes del nacimiento de Séneca, muchos sonreían al pensar en los poetas latinos de Córdoba; esos poetas eran iberos convertidos en ciudadanos romanos.[5] Mas, para ser considerado romano, bastaba vivir a la romana; el propio padre de Séneca era un apasionado de la cultura; se fue a vivir a Roma dejando, al parecer, a su esposa en Córdoba; escribió la historia de su época y se apasionó por el arte oratoria, género literario por entonces en boga, convertido en una especie de juego cultural y humorístico; esto le abrió las puertas de la más alta nobleza gobernante de Roma, ávida de cultura, como por entonces debía ser; más que los modales, la cultura marcaba la distinción social; así como el modo de vida, la adopción de la civilización bastaban para establecer la nacionalidad.

Esto también podía entreabrir las puertas de una carrera pública y el acceso a la nobleza gobernante del Imperio. Para este ascenso, por entonces excepcional, se necesitaba mucha ambición; también se necesitaba ser rico y, sobre todo, obtener la protección de grandes personajes: todo se hacía por clientelismo. Sin embargo, ese clientelismo era tanto un modo de selección como un simple favoritismo; se favorecía a tal o cual joven por encima de otros veinte que habrían podido merecerlo por igual, pero no se les seleccionaba a ciegas. Era necesario que el protegido mostrase capacidades políticas, un patriotismo y un espíritu de clan que no constituyeran una tacha y que fuesen aprobados por sus pares, así como una lealtad monárquica que conviniera al emperador. También convenía (condición necesaria, pero muy insuficiente) que su familia fuese

[4] Sobre la inscripción *Corpus*, II, 2115, véase A. Vassileiou en *Revue de Philologie*, 47, 1973, p. 229; J. M. Gleason en *Classical Philology*, 97, 1975, p. 278; H. G. Pflaum en *L'Année épigraphique*, 1977, núm. 438.

[5] Cicerón, *Pro Archia*, 26; Séneca el Viejo, VI, 27, *cf. Controversias*, I, pref. 16. Pero no nos confundamos: ésta era una ironía dedicada a los "provincianos" que vivían lejos de la capital y de sus elegancias, y no dedicada a los "indígenas" que "imitaban" a los civilizados. Asimismo, se ironizaba sobre el modo de hablar del italiano Tito Livio, hijo de la lejana Padua.

rica; el padre de Séneca lo era, sin duda, ya que fue admitido entre la pequeña nobleza que constituían los caballeros romanos; pudo permitirse ir a vivir a Roma y sostener ahí su rango, además su cuñada se había casado, si no con un senador, al menos con un muy alto funcionario imperial: el gobernador de Egipto.[6]

El padre de Séneca habría deseado hacer una gran carrera pública; lo reconoce sin ambages en uno de sus libros, pero sin duda prefería, en el fondo, las bellas letras, o temía los peligros que durante el cesarismo eran inseparables de los honores públicos, como él mismo lo declara.[7] Sus hijos serán menos prudentes y los tres harán una gran carrera, pues la clientela o el nepotismo favorecía a clanes familiares enteros. El mayor, Galión, conocido por los *Hechos de los Apóstoles*, será senador y gobernador de Grecia, donde un día tendrá a san Pablo al pie de su tribunal; por razones políticas, se suicidará en la época de Nerón, en 65; el más joven logrará ser un alto funcionario, si no senador, y se dará la muerte ese mismo año. El segundo, que es nuestro Séneca, va a llegar más lejos aún, y también él se suicidará, en 65, seguido en la muerte por su sobrino Lucano, gran poeta y, durante largo tiempo, comensal de Nerón.

Así se extinguió esta dinastía andaluza, rica en talento, casi en genio, que ilustró las letras latinas y el pensamiento griego y cuyos antepasados probablemente llevaban tocados a la moda de la Dama de Elche.[8]

El padre de Séneca no sentía una estima infinita por los dones intelectuales de su hijo; lo consideraba un ambicioso menos inteligente y menos inclinado a las letras que su primogénito, Galión.[9] Podemos adivinar fácilmente la causa: por cultura, ese padre entendía la práctica del juego de sociedad que por entonces era la declamación o la elocuencia; no veía o no quería ver que los dones y el carácter de su hijo le llevaban a la filosofía. Retórica contra filosofía: el conflicto duraba ya cuatro siglos, desde Sócrates, y cuatro siglos después los cristianos lo convertirán en un problema de conciencia: por un lado, el encanto del bien decir, la belleza de la voz humana y de un recitativo de sabias modulaciones; por el otro, la gravedad del pensamiento y la interiorización de un mensaje

[6] R. Syme, *Tácito*, vol. II, p. 536.

[7] Séneca el Viejo, *Controversias*, II, pref. 3-4.

[8] El internacionalismo de la cultura antigua hace trivial el caso de Séneca. Zenón, fundador del estoicismo, era un chipriota helenizado. Los tres escritores romanos más antiguos provenían de pueblos vencidos desde hacía menos de un cuarto de siglo (Plauto, Ennio) o de un pueblo enemigo (el cartaginés Terencio) y su lengua materna no era el latín.

[9] *Controversias*, II, pref. 4. Otra frase del padre revela mucho sobre el cesarismo: quería que sus hijos menores siguieran una carrera pública, pero a condición de seguir siendo virtuosos. Asimismo, en tiempos de Stalin o de Brezhnev no pocos soviéticos, que no necesariamente eran jóvenes idealistas, sentían los mismos escrúpulos.

imperioso.[10] Séneca escribirá piadosamente una biografía de su padre, cuyos dones de historiador elogiará, pero su carácter y su estilo se encontrarán en los antípodas de la gratuidad retórica.

El arte de la declamación era el fruto y la cumbre de toda educación noble o, como se decía, liberal. El padre envió a sus tres hijos a Roma, donde podrían escuchar a los mejores oradores y estudiar a las órdenes de los mejores maestros. El joven Séneca frecuentó a un declamador que su padre admiraba pero que, con la edad, se había convertido a la filosofía, poniendo su conducta en armonía con sus severas convicciones, lo que fascinó al joven. También tuvo a otros maestros, pero más vale dejar los detalles y cederle la palabra:

> Cuando oía a mi maestro Atalo estigmatizar el mal, las fallas y los errores de nuestra existencia, me daba lástima la especie humana y creía que mi maestro era sublime, más que real; si hacía el elogio de la pobreza, al salir del curso yo quería ser pobre o prohibirme la gula y la sensualidad. Aún conservo algunos de aquellos hábitos: nada de ostras, de hongos, de perfumes ni de baños de vapor. También he seguido acostándome en un colchón muy duro. Igualmente entusiasmado por Pitágoras y por la metempsicosis, me volví vegetariano. Sólo que por entonces hubo una oleada de desconfianza policiaca contra las supersticiones ajenas al modo de vida romano. Mi padre no tenía miedo de la policía, pero en cambio detestaba la filosofía; por tanto, me apartó del vegetarianismo. Te he contado esto para mostrarte el entusiasmo de la adolescencia por todo lo que es excelente.

Acabamos de parafrasear la carta 108 de Séneca, quien guardará hasta su último día respeto a la pureza y al idealismo de sus años de juventud.[11]

Sus maestros no enseñaron filosofía a Séneca; hicieron a la vez menos y más: lo convirtieron a la filosofía. Uno de ellos le hablaba de Pitágoras, otro le transmitió una lección de rigorismo, de un tal Sextio, que había fundado la única secta filosófica que no fue griega (pero esta secta romana no tardó en extinguirse); Séneca afirma que en el fondo, aquel Sextio había sido estoico, lo cual éste negaba en sus libros. Por último,

[10] Para comprender la gravedad de ese debate, hay que saber que la declamación era un arte tan particular como en otros pueblos el haikai, el ikebana o la caligrafía, y que ocupaba un lugar preponderante en la vida cultural antigua. Rectores y filósofos se disputaban el alma de la juventud (H. von Arnim, *Dio von Prusa*, Berlín, 1898, pp. 4-114). Hasta los gestos del declamador estaban tan rigurosamente codificados como, entre nosotros, las figu-ras de la danza clásica.

[11] Séneca, *Cartas a Lucilio*, 108, 13-23 y 79, 19. Los dogmas pitagóricos, al no tener más que partidarios, no podían tener por adversarios declarados más que a impíos o libertinos: doctrina "consensual" que convenía a los niños, por tanto; Séneca "niño" (carta 49,2) escuchó a su maestro (carta 108, 17-21) predicarle preceptos pitagóricos; y no fue el único (Buecheler, *Carmina epigraphica*, núm. 434).

también tuvo por maestro a un estoico auténtico, un griego de Alejandría llamado Atalo, quien enseñaba con toda probabilidad en griego (como todos los nobles de su época, Séneca era perfectamente bilingüe). Atalo apasionó a su joven discípulo, que era el primero en llegar al curso, el último en irse y que abordaba a su maestro para obtener entrevistas privadas. En sus últimos años, Séneca volverá a hablar a menudo de Atalo, y citará piadosamente ciertos fragmentos de sus enseñanzas. Esta enseñanza parece haber tratado, ante todo, de la moral, dejando de lado la formidable urdimbre metafísica y lógica del estoicismo,[12] y por una buena razón: el muchacho era demasiado joven; y, además, lo importante no era aprender doctrinas sino cambiar de vida.

Ardiendo en el fuego ético que Atalo había sabido comunicarle, Séneca vivió desde su juventud lo que en aquel tiempo se llamaba una conversión. Por esta palabra se entendía una conversión a la filosofía; hasta se hablaba de iniciación en los piadosos misterios de la sabiduría.[13]

Séneca podría tener por entonces unos 20 años. Luego, durante 15 años más, no sabremos nada de él; su carrera pública sólo empezará después de haber cumplido los 35. ¿Habrá escrito? Ignoramos en qué época compuso sus tragedias, que los franceses empiezan a descubrir y que los compatriotas de Shakespeare tienen en la más alta estima. Pero es seguro que durante esos 15 años aprendió por sí solo los arcanos del estoicismo, al margen de su lectura de los textos griegos de la secta (el griego era el idioma de la filosofía, y Marco Aurelio llevará en griego el diario de sus meditaciones); la lectura de buenos autores era uno de los ejercicios espirituales del estoicismo, que Séneca practicará hasta sus últimos días. Pero no dejemos que los árboles nos oculten el bosque: durante esos 15 años Séneca se volvió lo que se llamaba un filósofo; "hizo profesión", como se decía, de filosofía estoica. Éste es un hecho innegable. La más antigua de sus obras que ha llegado hasta nosotros, la *Consolación a Marcia*, va dirigida a una gran dama. Séneca, que por entonces se acerca a los 40 años, adopta el tono de un hombre que habla con autoridad, la autoridad que le da la filosofía; era reconocido que los filósofos tenían el derecho y el deber de aconsejar a personas y ciudades (por esta época, recibir un consejo no se consideraba humillante). La *Consolación* termina con una alusión a los ciclos del eterno retorno, periódicamente separados por una destrucción del cosmos: dogma específicamente estoico, enunciado sin la sombra siquiera de una reserva. Séneca habla en nombre de su secta.

[12] *Cf.* G. Maurach, *Seneca, Leben und Werk*, Darmstadt, 1991, p. 23.

[13] A. D. Nock, *Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford, 1933, pp. 168 y 182.

¿Qué era un filósofo? Era un hombre que vivía filosóficamente tanto en su vida interior como en su comportamiento,[14] aun si no escribía nada y no se dedicaba a la enseñanza. Menos aún debía tener un pensamiento personal: adoptaría el de su secta. Por secta no entendamos un grupo organizado; no era más que el conjunto de personas que, a través del mundo, habían hecho en su fuero interno profesión de estoicismo, de epicureísmo, etc., y que sólo agrupaba esta convicción común. Hacían alarde de sus creencias, y la opinión común les reconocía esta marca personal, que en principio les valía un gran respeto; se les daba entonces el título honorífico de filósofos; alguno de ellos era saludado con los nombres de "cónsul y filósofo" y la profesión de la filosofía era asimilada a lo que aún seguimos llamando las "profesiones liberales". Lo que justifica el término de secta es que cada pertenencia sectaria excluía a todas las demás, y que las sectas polemizaban vivamente entre ellas para satisfacción de los burlones, pues éstos no escaseaban.

Séneca, por su parte, es una personalidad rica y múltiple; no le bastará ser filósofo; acabará por emprender una carrera pública, donde se ganará una reputación de duplicidad y de hipocresía, que suele ser el precio ordinario de la multiplicidad. Deseará hacer política como filósofo, lo que a sus ojos sólo significaba, como hombre honrado: la política especulativa, utópica e ideológica no era el fuerte de los romanos. Además, el estoicismo no tenía doctrina política (algunos de sus miembros eran partidarios del cesarismo, mientras que otros, en el Senado, constituían lo que se ha llamado la oposición estoica). En la Antigüedad no ocurría como entre nosotros, que podemos preguntar de todo pensador: "Pero, ¿qué piensa en cuanto a política? ¿Es de derecha o de izquierda?" Por contraste, un romano no solía preocuparse por la contradicción entre las palabras y los actos en política; estaba dispuesto a admitir que la política es el arte de lo posible y que hay que sacrificar ciertos medios a ciertos fines. El filósofo Séneca lo reconocía con toda serenidad: él era muy capaz de llevar adelante varias actividades poco compatibles, lo que la opinión pública (a quien la filosofía, en el fondo, le era bastante indiferente, pero que no por ello dejaba de gustar de hacerse una idea idealista de los filósofos) no podría perdonarle. Hay que decir, en descargo de Séneca, que ese advenedizo, ese "hombre nuevo" que por ello tenía cierto resentimiento (dirá frases duras contra la soberbia de la antigua nobleza), no hizo

[14] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2a. ed., París, Études Augustiniennes, 1987, p. 225. Sobre el lugar de la filosofía en la enseñanza, Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984, pp. 215-261; sobre la filosofía y la sociedad, Johannes Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Stuttgart, 1989.

carrera por medio de la adulación, la delación o el asesinato judicial de sus compañeros, lo que era un método casi habitual en su siglo.[15]

Carrera tardía, rápida al principio, y pronto interrumpida por una catástrofe. Poco antes de cumplir 40 años, Séneca ingresa por fin en el Senado y él mismo nos dice que lo debió a su tía, mujer del gobernador de Egipto. Además, ya había llamado la atención general por su talento de orador, que desplegó en los tribunales —que en Roma eran una especie de teatro—, sitios no menos literarios que judiciarios donde desempeñó gratuitamente el papel de abogado, según la costumbre de quienes trataban de darse a conocer.

Séneca se vuelve un hombre de éxito, relacionado con la familia reinante. Su conversación era ingeniosa y picante, pero llena de atractivo, de nobleza y cortesía, según dicen los historiadores antiguos. Sir Ronald Syme[16] ha adivinado sutilmente la verdad: gustaba a las princesas y sobre todo a las tres hermanas del emperador Calígula, mujeres audaces y nada hurañas, como no escaseaban en la aristocracia romana. Resulta grato representarse a un filósofo rodeado de mujeres a quienes interesaban la precisión de su lenguaje y su talento de virtuoso de la interioridad; una especie de san Jerónimo o de san Francisco de Sales estoico, con el mismo círculo de nobles penitentes.

Séneca ya era y seguirá siendo siempre un amigo del serrallo. Quería y admiraba profundamente a un gran personaje llamado Passieno Crispo, espíritu ingenioso y docto, y carácter recto, fiel a sus amigos, según escribe, y el más difícil de engañar con apariencias de virtud. Passieno era para Séneca un amigo hereditario: pese a la desigualdad de su rango, sus padres habían estado unidos por una amistad literaria; ahora bien, Passieno tendrá por mujeres, sucesivamente, a la tía del futuro emperador Nerón, luego a la propia madre de Nerón, a saber, la princesa Agripina, hija ella misma del emperador reinante, Calígula. Se hace así una carrera y se anuda un destino.

Calígula tenía las manos manchadas de sangre, y cada senador era un condenado en suspenso. Cuando por fin su despotismo fue interrumpido mediante el asesinato, todos respiraron. Sólo que uno de los primeros actos del nuevo príncipe, Claudio, consistió en hacer condenar a Séneca por adulterio con una princesa, hermana de Agripina; la pena de muerte se conmutó por la sentencia de exilio. Séneca fue relegado a una isla

[15] R. Syme, *Tácito*, vol. II, pp. 571 y 581. Antes de ingresar en el Senado, Séneca había publicado al menos un libro, hoy perdido, un tratado sobre los temblores de tierra (*Cuestiones naturales*, VI, 4, 2); lo había escrito, nos dice, siendo "joven" *(juvenis)*, lo que quiere decir "a la edad en la que aún no se ha entrado en una carrera" (cuando ya se tiene un número respetable de años). Durante toda su vida, Séneca sentirá curiosidad por las ciencias.

[16] *Tácito*, vol. II, p. 536.

semibárbara, Córcega; tenía entonces 40 años. Ahí permanecería durante ocho largos años, y habría podido permanecer a perpetuidad. Leyó mucho, publicó y se interesó por la naturaleza y la etnografía de la isla (los estoicos cultivaban, por tradición, las ciencias), pero languidecía en la soledad. Y su carrera había sido interrumpida. La razón más probable de su condena fue, supongo, la importancia que este advenedizo había cobrado en el serrallo, y que le valió la enemistad del nuevo amo. En cuanto al comienzo tan prometedor de su carrera, una de las razones había sido que el estoico, lejos de ingresar en la oposición senatorial estoica, era, con sincera convicción, monarquista.

Si se quiere que la biografía política no se extravíe en los detalles o el anacronismo, hay que representarse ese despotismo, que personalizaba a los césares, y las relaciones psicóticas de éstos con sus consejeros, los senadores.

La vida de Séneca se desarrolló bajo cuatro emperadores sucesivos —Tiberio, Calígula, Claudio y Nerón— el segundo de los cuales fue un loco y el cuarto un megalómano original, y los cuatro acabaron por sucumbir a la psicosis de "purgar" el Senado por medio de asesinatos judiciales; querían eliminar a los retoños de la vieja nobleza, sospechosos de nostalgia por la antigua República cuando la oligarquía dominaba y ninguna familia había confiscado aún el poder en exclusiva. El régimen imperial no tenía nada de liberal, ni aun era un Estado de derecho (a pesar del derecho romano): era un despotismo, inseguro de su propia legitimidad; la familia juliano-claudina era una facción que se había apoderado del Estado; pero suponíase que aquel de sus miembros que fuera emperador sería el primer magistrado de Roma y el primero entre sus iguales, los senadores; de todas maneras, también era un rey sin nombre, hacia quien ascendía el sincero sentimiento monárquico del pueblo y era objeto de un verdadero culto, a la manera de los potentados del antiguo Oriente (por ejemplo, los retratos del emperador eran sagrados, como iconos). El papel de césar era de una ambigüedad que habría podido volver loco a su poseedor.

También Stalin se volvió loco, por haber sido a la vez un jefe genial, cuya personalidad era objeto de culto: el camarada Stalin, primero entre los otros camaradas y jefe legítimo del Estado en interés del proletariado. En ese camarada y en el primer magistrado de Roma se desarrolló la misma psicosis de culpa y de desconfianza hacia sus compañeros, a quienes habían superado, sin quitarlos empero de los mandos; de ahí las purgas en las filas de los viejos bolcheviques y en las de las familias senatoriales. El drama duraba ya un tercio de siglo cuando Séneca, a comienzos del reinado de Nerón, creerá haber descubierto al joven

príncipe que pondrá fin al ciclo infernal. En cuanto a los senadores, también ellos padecían su psicosis, que tenía muchos matices: estaban resignados a dejar en el príncipe el poder real y también a darle su adoración, pero a condición de que el príncipe no exigiera esta adoración y simulara rechazarla al principio, tratando a los senadores como a sus iguales. Este matiz distinguía a los emperadores "buenos" de los "malos".

Ante una legitimidad mal asegurada, no queda más que exagerar las manifestaciones de lealtad; eso era el culto de la personalidad o "lisonja": a la vez, una simple cláusula del estilo monárquico y una obligación estricta, so pena de ser sospechoso de alta traición o, al menos, de prescindir de los honores y los rendimientos de una buena carrera. Ni siquiera los más orgullosos opositores estoicos podían tomar la palabra si no era en ese lenguaje. Si olvidamos esto nos parecerán serviles ciertas actitudes de Séneca; encontraremos trivialidad en su *Consolación a Polibio*, especie de súplica en que, indirectamente, solicitó su perdón y su regreso del exilio. Pero fue en vano; tuvo que esperar y sólo volvió a Roma ya quincuagenario, o casi: en 49, Agripina, que ahora era la esposa del emperador, obtuvo su perdón. Sobre esto escribe el historiador Tácito:

> Estaba convencida de que esta medida sería bien vista por la opinión pública, por razón de la celebridad literaria de Séneca; quería confiar a ese prestigiado maestro la educación de su hijo Nerón. Pensaba que Séneca, con sus consejos, ayudaría a la madre y al hijo a adquirir una influencia omnipotente y que Séneca se uniría a su bando, tanto por agradecimiento como por odio a Claudio.

La emperatriz deseaba favorecer los intereses de Nerón, hijo de su matrimonio anterior, contra los intereses del joven Británico, nacido del primer matrimonio del emperador, y su supuesto sucesor.

A Claudio sólo le quedaban cinco años de vida. El Séneca que regresa a Roma se vuelve el ciudadano más célebre de su tiempo: el más grande prosista y poeta vivo, el más grande nombre de la literatura desde la edad de oro de comienzos del siglo y el favorito de la imperiosa emperatriz. Como Voltaire, emprenderá durante diez años —bajo Claudio y en los primeros años del reinado de Nerón— varias actividades manifiestas: publicar una obra abundante, volverse apóstol de su filosofía y aumentar su enorme fortuna, menos por avidez que por ejercer su innato sentido de los negocios, sin dejar por ello de presentarse como agricultor a la antigua usanza, como Voltaire cuando firmaba "el campesino de Ferney". Añadamos a esto su matrimonio, en fecha desconocida, con Paulina, dulce y rica provinciana de Arles, que querrá seguirlo en la muerte. Él era la actualidad literaria; en la calle de la Arcilla, donde los

libreros exponían las últimas publicaciones,[17] se podía comprar *De la constancia del sabio*, luego *De la tranquilidad del ánimo*, en que podía seguirse la evolución de sus relaciones con un alto funcionario atraído por el estoicismo, cuyo director de conciencia era Séneca. Roma poseía, pues, un pensador de fuste, capaz de rivalizar con los de Grecia; a veces, para reconfortar el complejo de inferioridad romano, Séneca soltaba una frase xenófoba, donde convenía en que los griegos no eran perfectos y tenían sus puerilidades; reivindicaba así su independencia intelectual con relación a los fundadores de su propia secta.[18]

Mientras tanto, nuestro filósofo se volvía riquísimo y ya será colosalmente rico cuando Nerón, en el trono, colme de bienes inmobiliarios y de otros dones reales a su antiguo preceptor. Llegará a poseer una de las mayores fortunas de su siglo: 75 millones de denarios (los 30 denarios de Judas representaban un buen salario mensual); ese capital equivalía a la décima o aun a la quinta parte de los ingresos anuales del Estado romano.[19] En nuestros días, no cesa el escándalo que nos produce un filósofo cuyo corazón estoico se desentendía de las alforjas que sostenía en la diestra; en tiempos de Nerón, Séneca será salpicado de lodo en un proceso público. Nuestra intención no es volvernos abogados de Séneca so pretexto de que lo editamos (hace 19 siglos que la acción de la justicia habrá terminado con la vida del advenedizo), sino ilustrar ciertos puntos de historia económica.

1. Lejos de tener miedo de criticarlas, la nobleza romana tenía ideas muy burguesas; era sumamente loable saber enriquecerse y aumentar el propio patrimonio; se despreciaba a quien no tenía el sentido de los negocios.

2. Las clases sociales no estaban separadas por las relaciones de producción. No existía una burguesía especializada en los negocios; los nobles hacían tantos negocios como los plebeyos que disponían de capital; para ello se valían de un equipo de profesionales, compuesto por esclavos y libertos elegidos.

3. La superioridad era general y no especializada. Todo el que hubiese sido socialmente criado era rico, debía participar en los asuntos públicos, supuestamente era culto, etc. Un hombre promovido a una función pública elevada debía enriquecerse; Lucilio, discípulo de Séneca, llega-

[17] Sí, los exponían; véase Marcial, *Epigramas*, I, 117 (118), 10 y Buecheler, *Carmina epigr.*, núm. 1111, 14. Esta parte de la Arcilla poco después se convirtió en el Foro de Domiciano (o de Nerva), donde se quedaron los libreros; más adelante, la Arcilla correspondería a la Vía della Madonna de Monti, sensiblemente paralela a la Vía Cavour.

[18] *De la brevedad de la vida*, 13, 2; cartas 69, 7; 82, 8; 113, 1; carta 33, 4.

[19] Los dos sobrinos de Cristo, campesinos, vivían confortablemente con los suyos sobre una tierra valuada en 9000 denarios (Eusebio, *Historia de la Iglesia*, III, 20, 2-3, 7).

do a alto funcionario financiero se pone inmediatamente a hacer negocios y se fija, como meta, para empezar, un patrimonio apropiado a su rango.

4. El emperador debe mostrar magnificencia y rodearse de "amigos" que, a su vez, sean magníficos; por tanto, los colma de riquezas. Rechazar los dones del césar habría sido una ofensa y un mentís político; bien lo sabe Séneca, quien lo repite.

5. Cuando hacen negocios, Séneca o Lucilio usan y abusan de su crédito, de su autoridad social y de sus relaciones para acaparar las ocasiones de enriquecerse. Inglaterra estaba recién conquistada; Séneca se vuelve su acreedor, y le presta diez millones de denarios; podía estar seguro de que los deudores devolverían su capital a un amigo del príncipe.

6. Como en toda Europa hasta el siglo XIX, parecía normal que un hombre bien colocado se enriqueciera. Cicerón dio un raro ejemplo de virtud: siendo gobernador de una provincia, sólo se embolsó dos millones en un año y se encargó de que, de ello, corriera la voz.

7. Otra fuente de enriquecimiento eran los testamentos; entre la nobleza, la costumbre exigía que se distribuyera una parte importante del patrimonio entre los pares, incluido el emperador; las personas importantes eran las más favorecidas, y no se olvidaba a los grandes escritores. Los dos grandes oradores de la generación siguiente, los senadores Tácito y Plinio, medían su respectiva celebridad por el monto de los legados que sus pares hacían a uno y a otro. También Séneca se embolsó legados considerables.

8. Todo el que disponía de capitales aplicaba el principio evangélico de no dejar dormir el dinero y prestarlo con intereses. Roma era una sociedad en que todo el mundo era banquero de todo el mundo: la banca no era especialidad exclusiva de algunos profesionales; los prestamistas más importantes eran, evidentemente, los nobles. "Tengo los ingresos de mis tierras y también he hecho un poco de préstamos con interés", declara sin ambages el senador Plinio (por lo demás, hombre desinteresado, ya que hacía a su suegra préstamos sin interés). Séneca era conocido como el más grande prestamista de su tiempo, pues era el más rico.

9. El préstamo con interés no era considerado como un oficio, sino como una conducta individual privada (así, había que dar prueba de tacto: Plinio hacía "un poco" de préstamos). Conclusión: los romanos decían que Séneca era un desvergonzado usurero. En nuestra lengua, nosotros diríamos que creó la banca de crédito más importante de su tiempo; huelga decir que había puesto un equipo de esclavos especializados en la dirección de su banca; él se limitaba a supervisar su trabajo.

10. Séneca tiene el sentido de los negocios, se interesa por quienes los hacen y no muestra hacia ellos ninguna altivez nobiliaria; su carta 101,

sobre un rico negociante (de quien, acaso, fuese banquero), nos parece muy moderna.

11. De todos modos, cuando quiere dar a sus lectores el espectáculo de su propia persona, Séneca evita hablar de la banca; prefiere mostrarse en un papel ancestral y patriarcal de agricultor experto en viticultura; "es mi oficio", dice en su carta 111, entre otras consideraciones más filosóficas. Mauriac, cuando no citaba su viejo Pascal amarillento, hablaba bien de sus viñas; era célebre el viñedo que Séneca poseía en Mentana, a las afueras de Roma.

Lo interesante de todo esto es que la importancia social del capital y del crédito para toda la colectividad, para el crecimiento económico y la elevación del nivel de vida es una idea que, con el nombre de capitalismo, sólo se desarrollará en el siglo XIX. Antes, capital y crédito eran atribuidos al egoísmo individual, a la avaricia, al amor al dinero. Pase aun el caso de la venta directa de un objeto material, del productor al consumidor: el intercambio es una ley dura, pero al menos la cosa intercambiada es palpable y los que intervienen se encuentran frente a frente; en cambio, lo que era injustificable y sólo imputable al afán de lucro era el oficio del intermediario, del revendedor, del comerciante que se desliza entre el productor y el comprador y hace subir el precio; pues este intermediario, ya sea cortesano (*proxeneta*, casi *pariarius*; estas palabras pueden leerse en el propio Séneca), negociante o banquero, no vende nada, como no sean (dirían los modernos) informaciones comerciales si es cortesano; del espacio, si negocia productos lejanos, y del tiempo, si presta con interés. Pero la información, el espacio y el tiempo no son cosas; esto pertenece o debería pertenecer, como el aire, a todo el mundo: nadie le cobra un informe a un transeúnte que quiere orientarse. Por tanto el intermediario, el revendedor y el prestamista abusan de su poder, son verdaderos chantajistas; sólo un vicio, la avaricia, puede empujarlos a semejante abuso.

Por lo demás, desde el ángulo de la moral, la riqueza podía ser juzgada de dos modos muy distintos o, antes bien, dependía de dos tipos de moral a la vez. Si por moral se entiende una actitud del individuo consciente de lo que debe hacer y de lo que no debe hacer, entonces la posesión de una gran riqueza demostraba una conciencia poco escrupulosa y muy ávida. Pero si por moral se entiende un código tácito de comportamiento implicado en las conductas consideradas normales, entonces la riqueza era objeto de prestigio y su posesión era, para un senador, una especie de deber: todo gran personaje debe ser rico, pues la riqueza es una dicha y la dicha es admirable; es necesario que la autoridad pueda ser admirada.

Finalmente, para comprender lo que los contemporáneos pensaban del filósofo y de su enorme fortuna, nos basta con imaginar a nuestros obispos durante el Antiguo Régimen: grandes señores en sus ricos obispados, obligados a conservar su rango, que es el de la Iglesia; pero también cristianos que, como pastores, deben ser ejemplo de pobreza. Si no fuesen más que señores su riqueza, lejos de ofender, pasaría por legítima; pero su función pastoral dará a sus adversarios la oportunidad de estigmatizar a esos falsos cristianos que nadan en esplendores. En Roma, de igual manera, un senador tenía el derecho y el deber de desplegar su magnificencia, pero si ese senador se presentaba también como filósofo, daba pie a la malicia.

Dicho todo esto, Séneca encontraba muy agradable, evidentemente, ser a la vez estoico y rico; emplea mucha dialéctica en demostrar que se puede ser rico y filósofo. No tiene nada de asceta, como no sean algunos gestos simbólicos. Del mismo modo, más de un obispo de los primeros tiempos del cristianismo preferirá hacer voto de celibato a dejarse despojar de su fortuna. Tanto a un filósofo pagano como a los futuros obispos, se les planteaban dos caminos: una moral intermedia que concilia lo uno con lo otro, y una moral maximalista. Los cristianos tenían por maximalistas a los ascetas, los estoicos tenían por ascetas a los cínicos; pues la secta cínica formaba una especie de ala izquierda del estoicismo. Los profesos del cinismo rechazaban en realidad la riqueza (al menos cuando eran fieles a sus dogmas, y no faltaban burlones que sostuviesen que no siempre lo eran; el propio Séneca lo insinúa en el libro II, 17 *De beneficios).* Los cínicos se despojaban de su riqueza o, más probablemente, habían nacido pobres y no tenían ninguna; cuando eran fieles a sus votos, rechazaban los ricos presentes de los grandes. Así lo hizo un cínico de grata compañía, muy querido de Séneca, Demetrio, quien se atrevió a rechazar un regalo de Calígula y vivía en la extrema miseria. Pero tenía el buen gusto de no insultar las riquezas de Séneca (insultar a la gente era el gesto cínico de base); a cambio de su moderación, Séneca lo admiraba sin reserva y elogiaba su pobreza. El cínico no rechazaba la riqueza para dejarla a los pobres, sino como algo redundante y ajeno a la Naturaleza desnuda. Séneca sólo es maximalista en el rubro del suicidio, no en los de la política y del dinero. Ahora bien, sólo una moral maximalista da la impresión de sinceridad, ya que en ella el individuo sacrifica todo a aquello de lo que hace profesión; se convierte en paladín de su vocación y deja así un "recuerdo" imperecedero de él; dicho de otro modo, un *record*. Moral maximalista, moral de campeonato y moral de sinceridad no son sino una sola. Son morales de unificación, de simplificación del yo.

De la filosofía, de la autoridad que ésta se atribuía y de sus grandes

promesas, la opinión esperaba que un sabio fuese un asceta desinteresado y que en política se atreviera a desafiar a los poderosos con peligro de su vida. Pero también existía una moral media de la riqueza, que no exigía del filósofo más que de cualquier hombre: una moral de la beneficencia. Séneca era ya viejo cuando cundió por Roma la reputación de un predicador estoico, Musonio, que aunque caballero romano y originario de la Toscana, escribía en griego. He aquí lo que dice del lujo:[20]

> Ésas son cosas redundantes e innecesarias, que procuran incontables fastidios; con todo ese dinero se podría hacer bien a muchos hombres, colectiva e individualmente; ¿no es más noble gastar el dinero en favorecer a los seres humanos que en adquirir mármoles y maderas talladas? ¿No es mejor adquirir amigos antes que un gran palacio? Ahora bien, es el celo de la beneficencia el que procura esos amigos.

Así pensaba el propio Séneca (su tratado *De la vida bienaventurada* desarrolla esas ideas) y, según todas las apariencias, ésa era también su conducta. La beneficencia en cuestión no consistía en dar a los pobres, a los menesterosos, sino a quienes solicitaban una ayuda y que podían devolver el beneficio (pues "beneficencia" rimaba con "reconocimiento"), a personas del mismo nivel social que el benefactor.[21] Los así agradecidos al benefactor se volvían sus "amigos", sus fieles: beneficencia y clientela iban a la par. No por ello la beneficencia dejaba de ser la virtud de una élite; el primer recién llegado no podía tener gesto magnífico y modales amables y no altaneros hacia los solicitantes. Séneca debió de practicar esta virtud en un mecenazgo hacia filósofos y escribanos pobres,[22] y también en su actividad de banquero, ejercida sin avaricia.

Séneca era, pues, banquero, pero también senador y filósofo, senador en tanto que filósofo y más filósofo que senador; no tenía el tono senatorial (en el sentido en que nosotros hablamos del tono del Parlamento); era un intelectual en el poder. Se lanzó a la tarea difícil o al problema insoluble y estéril de filosofar su política, como lo veremos a lo largo del libro; hizo concesiones prácticas a los compromisos o las componendas políticas, pero nunca tuvo concesiones de pensamiento. Escribió como filósofo, nunca como senador. Jamás adoptó el tono importante con sus lectores. En cambio, la soberbia senatorial no vaciló en burlarse en secreto de las convicciones religiosas o morales de que alardeaba para persua-

[20] Musonio, *Diatribas*, XIX, p. 108 Hense.

[21] A.R. Hands, *Charities and Social Aid in Greece and Rome*, pp. 30-31.

[22] Así el estoico Anneo Cornuto, provinciano de Tripolitania, al que introdujo en el séquito de Nerón; Cornuto lleva el apellido de Séneca, Anneo; es, por tanto, un liberto de Séneca o un "indígena" que había recibido la ciudadanía romana gracias a la protección de Séneca.

dir al pueblo romano. Cicerón, como los dos augures de los que habla, se reía discretamente de la religión del Estado y pensaba que si los dioses no existían (y, según él, apenas podrían existir), habría habido que inventarlos. El futuro emperador Augusto sonríe de las piadosas creencias del pueblo en un edicto en que adopta diestramente su defensa.[23] Tácito, senador grave, nunca es tan feliz como cuando tiene que hablar de un colega cuyo vigor político era grande y cuya vida privada era libertina: esa paradoja del "perezoso enérgico" que iba contra todas las ideas transmitidas y por recibir, ponía deleitosamente al Senado por encima del vulgo: es bueno que la multitud de los ciudadanos tenga una moral ordenada y crea que no podría haber un gran hombre público si no es también un hombre privado con costumbres rigurosas; pero es digno de un senador el ser superior a la moral que profesa; un perezoso enérgico en el Senado resulta halagüeño para todos sus colegas. Éstas son cosas que el intelectual Séneca no escribirá jamás; no bromea con la filosofía moral ni con la filosofía teológica.

A diferencia del otro gran escritor filósofo latino, Cicerón, su predecesor y rival, Séneca actúa como un intelectual mientras que, en Cicerón, la filosofía se vuelve abogada de convicciones o de actitudes adquiridas en otra parte. No pretendo decir que Cicerón no sea más que un ideólogo, mientras que el pensamiento de Séneca se libraba de los prejuicios sociales, ni que las ideas de Séneca sean más verdaderas por ser más puras, sino que, simplemente, leyendo a uno y otro sentimos que su cerebro no está dividido en compartimientos del mismo modo, para bien o para mal; en Séneca, las consideraciones filosóficas van delante de las convicciones o, antes bien, no se separan de ellas, mientras que, en Cicerón, sentimos un ligero desdoblamiento: la filosofía venía a realzar las convicciones, a manera de barniz.

Por último, el filósofo Séneca era al mismo tiempo, como Cicerón, un escritor, lo que se reconoce en una cosa: aunque filósofos, uno y otro escribieron en latín y no en griego. En Roma, el griego era la lengua técnica de la filosofía así como de la medicina; Marco Aurelio llevará en griego el diario de sus meditaciones. Una generación antes de Séneca, el único romano que se atrevió a competir en prioridad con los griegos y a fundar, como ellos, una secta filosófica, fue Sextio, que había escrito en griego y cuyo rigor (tan romano) admiraba Séneca. Cuando un médico o un filósofo romano escribían en latín era porque "se trataba menos de un filósofo o un médico que de un escritor filosófico, médico o científico";[24]

[23] Reescrito de Octavio, en Joyce Reynolds, *Aphrodisias and Rome*, p. 102; sobre el escepticismo religioso, que era la doctrina íntima del Senado, véase C. Koch, *Religio*, Nuremberg, 1960.

[24] J. Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki, 1979, p. 268.

el médico Celso escribe en latín —con rara elegancia— una enciclopedia médica que es algo distinto de una publicación técnica. Cicerón y Séneca escogieron el latín porque se sabían con capacidades de escritor, porque querían enriquecer su literatura nacional, porque no deseaban encerrarse en el medio de los especialistas, sino que apuntaban al gran público cultivado.

Escritor de éxito literario, mundano y político, el propio Séneca se considerará un gran escritor, al menos al fin de su vida, cuando escribirá sus cartas a Lucilio. "Tengo mi sello personal —le dice—, imprimo mi identidad en todo lo que escribo." De todas maneras no cree ser original, como nadie en su época (sin duda, en cualquier época antes del Romanticismo). "Pongo mi sello con todo lo que he recogido a diestra y siniestra", dice como prueba, "de modo que no se reconoce a mis modelos". Sugiere así a sus lectores, un poco indiscretamente, que desea que piensen bien de él; para lograrlo, ha adoptado el recurso de aconsejar a Lucilio, quien también es autor, diciéndole que debe ser personal de esta manera. Y, cosa característica del estado de las artes en el mundo grecorromano, supone, en su carta 84, que el discípulo grita al recibir ese consejo: "Pero, ¿no se reconocerá que has imitado los pensamientos, los razonamientos, el estilo?" Este temor nos parece paradójico, pero ha sido compartido, por ejemplo, por casi todos nuestros pintores clásicos: no les habría gustado mucho que un conocedor no reconociera que ellos habían unido el dibujo de Miguel Ángel al colorido de Tiziano con la blandura del Correggio y la armonía de Rafael, según la receta consagrada.[25] Ser un gran artista es haber dejado su sello sobre una juiciosa selección del modelo. Si hubiese estado menos seguro de su genio, Séneca no se habría jactado de hacer irreconocibles sus imitaciones; sólo habría esperado haber imitado bien las obras filosóficas de Cicerón.

Nos hemos anticipado un poco; volvamos a Séneca, preceptor del joven Nerón durante el reinado de Claudio. Como el hijo que éste había tenido de su primer matrimonio aún era demasiado joven, el emperador adoptó a Nerón quien, por ello, tomó su nombre, convirtiéndose en su hijo mayor y en su presunto sucesor. El sistema familiar romano era muy distinto del nuestro; en él, el nombre contaba más que la sangre, y las relaciones jurídicas valían más que las relaciones llamadas naturales. El discípulo de Séneca se había vuelto el futuro emperador. En una monarquía, las ambiciones van creciendo en torno del heredero del tro-

[25] Véase un ejemplo sabroso en R. Wittkower, *Art et architecture en Italie, 1600-1750*, Hazan, 1991, p. 64. Pero, en resumen, hacia 1905, ser de vanguardia era imitar ostensiblemente a Cézanne. En ese sistema, no se trata de eclecticismo; se trata en cambio de decidir hacia qué modelo se inclina el talento personal del artista; hay que consultar el talento, y no seguir la moda (A. Blunt, *Théorie des arts en Italie*, p. 243).

no, cuyo supuesto carácter es objeto de todas las especulaciones políticas. La continuación de los acontecimientos parece indicar que Séneca había percibido la originalidad y el talento de su discípulo y creía adivinar en él a un hombre de cultura a quien no interesaban la política y sus conflictos. Este supuesto apolitismo era de buen agüero: un intelectual coronado permanecería, según toda probabilidad, indiferente al enfrentamiento infernal entre la desconfianza imperial y el punto de honor senatorial que había ensangrentado los tres reinados precedentes.

Ahora bien, Claudio falleció en el año 54, y Nerón subió al trono a la edad de 17 años; Séneca creyó que aquélla era la ocasión de cambiar el curso de la historia. La opinión general lo suponía todopoderoso, y lo que salía de su pluma bien podía pasar por doctrina oficial; en 56 publicó, así, un tratado sobre *De la clemencia*, dedicado al propio Nerón, en que proponía un nuevo pacto político, una liquidación de los equívocos y de los errores del pasado, una nueva fundamentación del cesarismo sobre bases sanas. En el curso de los nueve años que le quedaban de vida, Séneca presenciaría, para empezar, una realización duradera de sus esperanzas, luego, las primeras alarmas, las dudas y componendas, y por fin el desarrollo de un azote político imprevisible que no se asemejaba a nada conocido.

De la clemencia se presenta como un consejo brindado a Nerón con la autoridad del estoicismo, pero está destinado a informar a la opinión de que Nerón, en efecto, es un príncipe clemente, pues la ley de ese género consiste sólo en dar consejos a personas capaces de aceptarlos. Ahora bien, parecerá que la clemencia es mucho más que eso; basta para establecer la diferencia entre una tiranía y un gobierno ideal que se presenta como algo perfectamente natural, el de un Buen Rey. No vacilando en escribir la palabra Rey, que era execrada en Roma, Séneca quiere habituar a la opinión pública a romper los viejos tabúes y aceptar la realidad de la monarquía, pero de una monarquía cuyo orgullo cívico no tendrá que ofuscarse, pues Nerón reinará como rey clemente. Esto, al parecer, es un argumento que responde a todo.

Nada más desconcertante que las filosofías políticas de antaño. *De la clemencia* se sitúa en una esfera tan etérea como la de *El contrato social*, por ejemplo, pero no es la misma esfera. Para el pensamiento antiguo, la regla tácita del juego no es la soberanía del pueblo ni los derechos del hombre, ni la justicia social, etc., sino esta convicción: los hombres libres no pueden aceptar por amo más que a un hombre que sea amo de sí mismo, capaz de refrenar sus pasiones; en una palabra, moralmente respetable.[26] Lo esencial de la política es, en suma, la actitud interior del amo.

[26] A la inversa saber obedecer, para los gobernados, era saber refrenar una indocilidad natural y ser amo de sí mismo (Filóstrato, *Vida de Apolonio*, II, 11).

Séneca anuncia que ha comenzado una nueva época: desde los primeros años del reinado del primero de los sucesores de Augusto, no se había visto un gobierno tan bueno ni un príncipe tan clemente como Nerón.

Realeza y tiranía, continúa Séneca, tienen el mismo contenido constitucional y se dan un mismo nombre; la clemencia establece la única diferencia. Séneca no designa por clemencia otra cosa que lo que se entiende correctamente por ese término: no exagerar los rigores necesarios de la ley, no complacerse en castigar; sólo parece pensar en eso, no dice una palabra sobre los impuestos, las reglas de conquista, las instituciones, el Senado;[27] lo único que cuenta es lo que pasa por la cabeza del amo; al parecer ésta es también, para los gobernados, cuestión de dignidad, que a sus ojos parece ocupar el primerísimo lugar. Basta pensar en la larga tradición historiográfica que remite la historia política del Imperio a los vicios y virtudes privados de los césares.

Debemos recordar que la política imperial era sencilla y rutinaria, a la manera de las tareas domésticas: sofocar aquí una revuelta, allá una intrusión de bárbaros, contestar peticiones... No se hablaba de desarrollo económico, de redistribución ni de otros problemas que tienen resonancia ética. Si Séneca parece dar a la clemencia una importancia exagerada es porque ésta se situaba en el único margen de libertad de acción en que un soberano podía dar muestras de su carácter y de su moderación: su manera de tratar a los culpables de atentados contra él o contra uno de sus súbditos; la clemencia es la pequeña diferencia reveladora. Un rey inclemente revelará, al serlo, un alma de tirano; sus súbditos no soportarán tener que obedecer a semejante alma, y Séneca advierte a Nerón que un tirano termina derrocado o asesinado.

La lección de *De la clemencia* es, por último, ésta: Roma debe aceptar ese régimen monárquico que es una realidad desde hace casi un siglo; en efecto "es la naturaleza la que ha inventado la realeza". Y, a la inversa, el príncipe se comportará como un buen rey, sabrá autolimitarse, considerará que es el servidor de los gobernados, en lugar de ser su amo. Nerón, desde hace dos años, ha dado pruebas suficientes de este nuevo espíritu del cesarismo.

En efecto, había dado pruebas y continuaría dándolas; los cinco pri-

[27] Como escribe B. Mortureux (*Aufstieg und Niedergang der römischen, Welt*, vol. XXXVI, 3, p. 1679), "los datos de la realidad no son presentes sino en forma esquematizada; Séneca nos hace ver una virtud única, la clemencia, que actúa como *nexus* de un mundo simplificado en extremo, donde los hombres sólo están divididos en dos categorías perfectamente opuestas". Lo mismo diríamos nosotros del tratado de *De beneficios*. La virtud de beneficencia es un *nexus* que supuestamente establece el lazo entre los hombres, por encima de un mundo social desencarnado en que, por ejemplo, las realidades del clientelismo están mucho menos presentes de lo que se dice. La beneficencia desempeña el mismo papel de "pequeña diferencia decisiva" en lo social, que la clemencia en lo político.

meros años del reinado de Nerón, hasta el asesinato de Agripina por su hijo, son considerados como un periodo de felicidad por una tradición antigua unánime. Con una sola y grave excepción: el asesinato del medio hermano de Nerón, Británico, excluido del trono y envenenado tres meses después de subir Nerón al trono.

"Casi todas las dinastías", escribe Plutarco,[28] "están llenas de asesinatos de niños, de madres y de esposas. En cuanto a la ejecución de los hermanos, era una costumbre general, una especie de postulado comparable a los postulados admitidos por los geómetras y que se toleraba a los reyes con vistas a su seguridad". En Persia, en tiempos de François Bernier, se sacaban los ojos a todos los hermanos del nuevo sha desde su advenimiento. Algunos se han asombrado de que Séneca haya escrito a Nerón: "No tienes las manos manchadas de sangre." Pero Séneca no podía desmentir la versión oficial, según la cual Británico había sucumbido a una fiebre galopante. Algunos se han asombrado de que tuviera el descaro de escribir *De la clemencia,* pero la opinión pública había recibido la muerte de Británico con una mezcla de horror, fatalismo y alivio. "En su gran mayoría —escribe Tácito— la opinión excusaba el asesinato; esos odios fratricidas existen desde siempre, decíase, y la realeza no es compartible." En las viejas monarquías causan regocijo los nacimientos en la familia real y se tiembla ante la perspectiva de una regencia; las sucesiones no aseguradas y las querellas entre príncipes hacen nacer en los espíritus la perspectiva de la guerra civil. Roma debió de sentir un cobarde alivio ante la muerte de Británico. Comenzar un reinado con el asesinato del rival potencial se había vuelto una tradición dinástica.[29]

El cesarismo se apoyaba en la fidelidad de una poderosa guardia pretoriana y reposaba sobre la fatiga de 30 años de guerras civiles y sobre el sentimiento monárquico de la población, fiel a la familia reinante; funcionaba por medio de las viejas instituciones republicanas, falseándolas en su provecho; negociaba unas hipócritas relaciones de deferencia y

[28] *Vida de Demetrio Poliorcetes,* III, 5.

[29] En cuanto ascendió al trono, Tiberio hizo matar o dejó matar a Agripa Póstumo; el primer asesinato de Calígula es el de Tiberio gemelo, su primo y heredero suplente del Imperio (Philon, *Legatio ad Gaium*, 22-31); Claudio no tuvo que matar a nadie: era el último de los Claudios y, de su hermano Germánico sólo sobrevivían tres mujeres (una de ellas Agripina). El asesinato de Silano en 55 se explica por lo mismo (Tácito, *Anales*, XIII, 1): era hijo de la nieta de Augusto y candidato potencial al trono. Sin embargo, algunos historiadores modernos creen que Británico murió de enfermedad (lo que, seamos justos, tiene una posibilidad sobre diez o sobre cien, de ser verdad) y uno de ellos hasta ha publicado una carta de su médico. Cuando ha hablado la Facultad, boca abajo todo el mundo. Pero su mujer, médica ella misma, quiso entregar un certificado según el cual se había negado a permitir que se inhumara a Británico.

servilismo con las 600 familias senatoriales de donde salían, cada año, 120 gobernadores, generales y altos funcionarios; más unos 60 funcionarios financieros elegidos por el emperador entre la nobleza menor de los caballeros (Lucilio, el corresponsal de Séneca, era uno de ellos). Éste es el universo social de Séneca; casi no conoce otro, con excepción de su domesticidad de esclavos y de libertos.[30] También con excepción de la amistad sincera que siente hacia los filósofos, cuya pobreza y desinterés admira, y cuya compañía admite.

Cuando el régimen imperial busca una legitimación, un barniz racional, éste consiste en remitir la política a una relación de las libres conciencias éticas, a una actitud moral hacia los gobernados. Séneca acababa de dar a Nerón *De la clemencia*, que era una especie de legitimación. Ya había redactado el discurso de advenimiento del joven príncipe; era, según dice Madame Griffin,[31] el encargado de las *public relations* de Nerón, de modo que la opinión pública le atribuirá el discurso imperial en que se justifica el asesinato de Agripina. ¿Desempeñó un papel político más consistente, al menos en los cinco buenos años del comienzo del reinado?

El senador y ex preceptor había sido honrado con el título de amigo del príncipe y con un consulado de segunda fila (o *suffectus)* en 55. No tenía un puesto oficial. Todo lo que sabemos de su eventual influencia política se reduce a dos o tres generalidades. Al comienzo de la *Clemencia* vemos que participa con Burro en uno de los consejos a los cuales los emperadores, a su capricho, invitaban a quienes sabían de negocios y, más generalmente, a todos aquellos que querían. Tácito nos enseña que Séneca y Burro, prefecto del pretorio, estaban muy unidos; de hecho, Séneca hace de él un elogio vibrante; Tácito añade que entre los dos guiaron al joven príncipe; nos dice también que en 62, la muerte de Burro quebrantó la influencia de Séneca en palacio. Esto es lo que parece prudente concluir. Burro, originario de Vaison, no había sido el viejo soldado que imaginó Racine (no había pasado del grado de "tribuno" o coronel), sino que era, ante todo, un administrador financiero;[32] como jefe de la guardia pretoriana, no sólo ocupaba un lugar estratégico: el prefecto del pretorio era también el *factotum* de los emperadores, su suplente, de hecho, su gran visir.[33] Séneca, que tenía su competencia

[30] El rico negociante de la carta 101 pertenecía ciertamente a la orden de los caballeros. Séneca desconoce la otra mitad del Imperio, a saber, un mosaico de ciudades, casi autónomas bajo una oligarquía local de ricos notables, que son la cúspide de un inmenso campesinado libre; el gobierno les encarga repartir el impuesto y casi no se inquieta por saber si dejan caer el peso sobre la muchedumbre de campesinos pobres.

[31] M.T. Griffin, *Seneca: a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976.

[32] Syme, *Tácito*, vol. II, p. 591.

[33] Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, vol. II, pp. 1113-1122.

jurídica y financiera, debió ocupar un lugar en los consejos cada vez que Nerón lo convocaba, y apoyar a Burro y apoyarse en Burro.

No nos equivoquemos sobre la naturaleza de la influencia que Séneca haya podido ejercer. Nuestras fuentes no atribuyen a Séneca ninguna decisión precisa, ninguna iniciativa política; tampoco encontramos la menor intervención de Séneca durante las deliberaciones del Senado. Los célebres cinco años buenos transcurrieron expidiendo asuntos comunes y nombrando funcionarios. No es exagerado afirmar[34] que la política imperial consistía sobre todo en mantener o establecer el *statu quo*; no se proponía adaptarse perpetuamente a una situación siempre cambiante. Los cinco años no presenciaron ninguna oleada de reformas; fueron años de buena administración, lo que se limitaba a abstenerse de abusos y de crímenes; en eso, fueron excelentes. En cuanto a echar a la cuenta de una "política estoica", organizada por Séneca, todo lo que transcurrió durante esos años sería hacer simple retórica. Como lo expresa Maurach, no se nos habla de iniciativas políticas de Séneca porque no se les conoció, y no se les conoció porque él no hizo nada sobresaliente.[35] Por lo demás, no había nada qué hacer: la política estoica no tiene otro contenido que el de prohibir al rey tiranizar a sus súbditos, y no tiene programa de reforma; no menos vanamente se buscaría originalidad en la política de Marco Aurelio.

Acaso el mayor servicio rendido por Séneca fuese saber mejor que otros contener al príncipe de 18 años. Nerón tenía, a veces, iniciativas tan generosas cuanto divertidas, como querer suprimir los impuestos indirectos;[36] abrumado, su Consejo elogió altamente su grandeza de alma y logró evitar la catástrofe. Había inquietudes aún más graves: Nerón hacía calaveradas y, según la costumbre de la dorada juventud, salía en expediciones nocturnas a molestar a los pasantes y atacar a las damas acompañadas; era necesario esperar a que pasara la juventud, y la aristocracia romana reconocía, sonriente, que esas travesuras eran ya un derecho tradicional.[37] Pero Nerón llevaba demasiado lejos las calaveradas. Se sentía en él, aparte del aparente apolitismo que dejaba campo libre a quienes le rodeaban, algo extraño e inquietante. Si hemos de creer a Tácito, Séneca trató de contener a Nerón por medio de su concubina, una liberta llamada Actea; el filósofo escribirá un día que el

[34] Tomando en cuenta las críticas de J. Bleicken *(Zum Regierungsstil des römischen Kaisers*, Wiesbaden, 1982), la tesis de Fergus Millar nos parece cercana a la verdad *(The Emperor in the Roman World*, Cornell, 1977).

[35] G. Maurach, *Seneca*, p. 40; M. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, pp. 67-128; Syme, *Tácito*, pp. 262, 387, 552, 591.

[36] Sobre este cómico episodio (en que algunos han creído ver a un Nerón antepasado del liberalismo económico, mientras que otros atribuían a Séneca el mérito de esta iniciativa), véase Syme, *op. cit.*, pp. 416-417.

[37] *Cf.* P. Veyne, *La société romaine*, Le Seuil, 1991, pp. 85-86.

sabio desprecia el libertinaje pero debe servirse de él como medio, si el fin es loable.[38]

Un buen día —en el año 59, cuando Séneca se acercaba a la sesentena—, Burro y Séneca, llamados con urgencia por Nerón, aterrado, se enteran de que hay que temer lo peor: que Agripina está a punto de levantar al pueblo y al Senado contra él, de llamar a la rebelión a la guardia pretoriana o de armar a sus fieles esclavos para ir a asesinar al emperador; también se enteran, o adivinan, que Nerón trató de asesinar a su madre, y que su intento fracasó; había que prevenir su venganza. Burro responde que la guardia jamás consentirá en dar muerte a una princesa de sangre real. Nerón encontró, por último, a un asesino más complaciente, y Agripina fue degollada. A Burro, evidentemente abrumado, no le quedó más que tratar de reparar lo que era un enorme chisme de serrallo, y explicar a la guardia que Agripina había intentado dar muerte a su hijo y que, gracias a los dioses, éste estaba sano y salvo. Versión oficial que la opinión, crédula o no pero dócil, aceptó: multitudes acudieron a felicitar a Nerón y a dar las gracias a los dioses en sus templos. El amo es el amo, se cree todo lo que él dice y hay que anticiparse a sus deseos.

Lo más inquietante era la inutilidad de ese crimen; hacía cinco años, desde el advenimiento de su hijo, que Agripina había sido apartada del poder. Roma apenas estaba acabando con las "purgas" senatoriales cuando cayó en otra plaga más exótica, que los letrados conocían demasiado bien: las tragedias de serrallo que, dos siglos antes, habían cubierto los anales de las dinastías del Oriente griego y que aún ahora ofrecían a los historiadores relatos novelescos y sangrientos a tutiplén.

En cuanto a Nerón, que se había encontrado a sí mismo, gracias al asesinato de su madre, poco a poco iba a revelar que ocultaba más ideas políticas de lo que se había supuesto. Tenía 21 años y pronto iba a quedar en evidencia que ningún emperador pasado o futuro estaría tan prendado de su poder como ese supuesto comediante coronado.

En la época en que los reyes tenían mayor peso que las masas, las utopías eran obra de las testas coronadas más que de la imaginación colectiva. Tras la muerte de Agripina, la revolución neroniana se pone en marcha; se multiplican los espectáculos y distribuciones al pueblo, se fundan en Italia los concursos de tipo griego, empiezan a levantarse en Roma las termas, que también eran un gimnasio a la moda griega... Nerón se presenta como cantante, músico y auriga (pero aún no abiertamente en público).

En nuestros días, el príncipe Norodom Sihanuk se consideraba actor de cine tanto como jefe de Estado, y fundó en Pnom-Penh un festival

[38] Séneca, fragmentos 19-20 Haase; volveremos a esto.

anual de cine donde cada año recibía el gran premio, imponiendo sus películas a sus súbditos como si hubiese sido un impuesto, y era elogiado por los periódicos como el mejor cineasta, el mejor escritor y el mejor periodista de Camboya; escribía canciones para sus súbditos e iba a hacerlas cantar a los campesinos por los campos. Sin embargo, nadie pretendería que Sihanuk no tuviese amor al poder. El emperador Nerón tenía tres ideas. Según él, el emperador por sí solo es más gigantesco que su imperio, que no es sino el apéndice y el espejo de su personalidad (asimismo, según Malebranche, todo en el mundo fue creado y dispuesto por Dios para su propia gloria). En segundo lugar, el emperador no se legitima por la función pública que desempeña y tampoco impone su poder por la fuerza: reina porque es él mismo, como individuo, y por tanto tiene el derecho de imponer al público sus dotes individuales de músico y de auriga. Nerón no es un vil saltimbanqui que olvide que es emperador; al contrario. Desde sus primeras exhibiciones semipúblicas, todos adivinaron oscuramente lo que implicaban: un poder más que personal, un poder individual, cuyo detentor se considera el centro del mundo y, lejos de humillar la dignidad real, acapara como soberano el espacio público, so pretexto de crear un amable convivio musical entre él y sus súbditos. Por último, como el azar quiso que los gustos y los talentos de Nerón le llevaran hacia las artes, de ahí resultará una inversión de los valores romanos tradicionales.

Ésta no es una "concepción estética del poder" (comprendemos que un poder pueda intervenir en actividades estéticas, pero no se ve claro cómo podría ejercerse estéticamente); tampoco es una "legitimación por el talento": Nerón ya se consideraba legitimado sólo con ser él mismo y no desdeñaba las grandezas no artísticas; preparaba la conquista de Etiopía y de Transcaucasia, había enviado allí misiones de reconocimiento y cartógrafos y deseaba añadir al imperio aquellas comarcas romancescas que desembocaban en las legendarias fuentes del Nilo y de las estepas sin fin del Volga y del Don. Tampoco era Nerón helenófilo por principio. Él era él, y no combatía por valores. Pero, teniendo un gusto personal por las artes visuales, escénicas y musicales, era helenófilo por simple consecuencia.[39] Menos aún pone un celo desinteresado en promover alguna revolución cultural. "¿Un emperador de la plebe?" Tampoco; da un gimnasio "a la griega" a una plebe que no era helenófila, y Nerón prefiere la "pantomima" (especie de ópera) a los gladiadores; un plebeyo habría podido decir de él lo que Malebranche dice de Dios: "Sólo nos ama por el amor que se tiene a sí mismo y a sus diversas perfecciones." El hecho es que la plebe se entusiasmó con él, y conservó

[39] Miriam Griffin, *Nero, the End of a Dynasty*, p. 190.

piadosamente su recuerdo durante varios siglos: Nerón le había proporcionado espectáculos y había elegido los gustos de la plebe a los valores serios, había humillado a los grandes, preferido el pueblo al Senado y, saliendo de los estrechos límites de la política, había abierto la puerta a la esperanza milenarista. Por lo menos redujo la importancia relativa de la política y, con ello, de la aristocracia. Ningún soberano delegó nunca tanto fasto como Nerón, ni quiso construir tanto; pero ese fasto no era el de Ceaucescu, no tenía nada de pomposo ni de oficial; era antes bien el lujo de un individuo megalómano y de buen gusto. Eso no era ideología.

Un tirano ordinario, a quien basten las relaciones de fuerza, no habría dejado de hacerse adorar como un dios vivo; en eso se reconocía a los tiranos. Pero, precisamente, Nerón no quiso hacerse divinizar ni adorar como rey-sol:[40] no pretendió sacralizar su poder, sino imponer públicamente los rasgos de su individualidad, que eran más ajenos a la esfera política y a las relaciones de poder. Ésta fue una inversión de todo lo que, supuestamente, era lo serio de la existencia; Nerón sólo amaba los placeres, las artes. Ahora bien, un príncipe puede cultivar la elocuencia o la filosofía que dicen la verdad y se dirigen a todos, pero no puede ser artista, pues el arte es un placer individual. Nerón no gustaba de la filosofía, y el estoicismo detestaba todo lo que Nerón quería; en sus cartas, Séneca no puede abordar temas tan comunes como los espectáculos o los baños sin parecer, inevitablemente, que hace epigramas contra Nerón. Nerón no tenía la crueldad del tirano clásico y, en un punto, Séneca no se había equivocado: las "purgas" de los senadores no parecían estar a punto de recomenzar. Nerón no desconfiaba del Senado, por la sencilla razón de que era demasiado narcisista para ver lo que ocurría a su alrededor; cuando se miraba al espejo, se encontraba amable y suponía que el Senado no podía menos que adorarlo. Cuando en el año 65 se descubre una conspiración destinada a asesinarlo, que reúne a decenas de senadores, esto dejará estupefacto a Nerón; será el fin de un largo sueño y Séneca no será más que una de las muchas víctimas senatoriales de la represión.

Séneca había fracasado; su *De la clemencia* revela la gran esperanza que había puesto en el nuevo reinado y que había querido suscitar en todos. El cesarismo no comportaba un equilibrio de poderes y el Senado no hacía contrapeso al príncipe; no tenía otro papel que el que tuviera a bien dejarle cada emperador y lo manifestaba, hasta la saciedad, por el estilo de panegírico que debía adoptar, así fuese ante los príncipes "buenos"; *De la clemencia* no se había engañado al poner todas sus esperanzas en la autolimitación de un rey virtuoso; sólo que Nerón estaba en los antípo-

[40] Miriam Griffin, *op. cit.*, pp. 215-220.

das de esta autolimitación. Según los historiadores de la época, consultaba cada vez menos la especie de *clergyman* que era, a sus ojos, su filósofo preceptor, pues envidiaba la gloria del más grande escritor vivo.

La posición de Séneca se agravaba debido a que la opinión se había dividido ahora en dos bandos (ordinariamente, ése no era el caso). Nerón tenía partidarios entusiastas y combativos en todas las clases de la sociedad: en la plebe pero también en los medios cultos y en el Senado, mientras que sus adversarios evidentemente se hallaban reducidos al silencio (lo estaban así, aun en tiempos de los "buenos" emperadores). Un poema de esa época[41] muestra lo enconado de esas polémicas en un solo sentido. Séneca era uno de sus blancos: se le acusaba de convertirse en detractor de los talentos artísticos de su discípulo. Los estoicos no eran perseguidos (o todavía no) pero sí eran mal vistos: por el simple hecho de que ahora había una visión del mundo oficial, imperial, cualquier otra visión filosófica se convertía en oposición. Los que eran jóvenes en ese tiempo se acordarán de él como de una época en que los estudios que se elevaban por encima de la simple erudición eran mal vistos porque se desentendían de Nerón.[42]

El entusiasmo por Nerón se convertía, así, en un sentimiento obligatorio que debía expresarse como incontenible en toda ocasión, mientras que en tiempos normales, la "adulación" al príncipe estaba limitada a circunstancias rituales: agradecimientos públicos, fin de una entrevista, respuesta del Senado al príncipe, cuyas virtudes canónicas se elogiaban. Con Nerón, había que romper esos cánones o rebasarlos: no era un príncipe como los demás. Aquel entusiasmo era en gran parte sincero; en particular, los medios cultos conocieron un entusiasmo local por un príncipe tan artista. Éste fue el caso —provisionalmente— del sobrino de Séneca, Lucano, que a los 23 años vibraba por un Nerón que era su amigo, mayor que él en pocos meses.[43] En nuestros días, se hablaría de una rebelión de la juventud y de un conflicto de generaciones; en Roma, donde se entraba en la carrera antes de los 20 años, no se hablaba de eso.

La obra de Séneca es la prueba del nuevo clima que acababa de establecerse. Antes del año 63, Séneca nunca se había dignado publicar

[41] El segundo de los *Carmina Einsiedlensia*, que a diferencia del último editor (Korzeniewski, *Hirtengedichte aus Neron. Zeit*, 1971) interpretamos como una burla contra los antineronianos (en efecto, el poema no está inconcluso ni mutilado: termina en un clímax); en él vemos a un pastor declarar a otro que no le faltan preocupaciones, que no quiere decir la razón y luego, apremiado a expresarse, debe confesar, muy a su pesar, que reinan la paz civil y la edad de oro. En el verso 33, la "triple tempestad", me parece que designa a Farsalo, Filipo y Accio.

[42] Plinio el Joven, *Cartas*, III, 5,5.

[43] Sobre el proneronismo inicial de Lucano, véase por ejemplo a Gordon Williams, *Change and Decline: Roman Literature in the Early Empire*, 1978, p. 164; Veyne en *Annuaire du Collège de France*, 1985-1986, pp. 734-737.

así fueran dos líneas de elogio a un emperador reinante, siendo que aquél era casi un deber de lealtad aun hacia los "buenos"; el terror no reinaba aún. Mejor todavía: durante los primeros años de Nerón, que lo colmó de riquezas, Séneca había podido escribir en *De beneficios,* sin que pareciera algo intencionado, que no se tienen que agradecer los regalos de un "tirano"; y sin duda, no pensaba en un caso concreto; pero es un hecho que, bajo otros príncipes, aquello le habría valido una condena a muerte por lesa majestad. En 63 o 64, pese a su real dignidad, Séneca tiene que inclinarse; publica entonces sus *Cuestiones naturales* donde, en cuatro ocasiones, cita un verso muy talentoso de Nerón, elogia su amor a la sabiduría y a las demás excelencias y celebra un cometa cuya aparición sancionaba celestialmente la nueva edad de oro. Ahora bien, para decirlo de una vez, casi no se encontrarán lisonjas en el libro siguiente, las *Cartas a Lucilio,*[44] ya comenzadas cuando aparecen las *Cuestiones*. Así pues, algo ocurrió cerca del año 63: Séneca ha elegido el exilio interior, como lo demostraremos más adelante.

En 64, todo se agrava. Por primera vez, Nerón ofrece sus talentos de cantante en un escenario verdaderamente público; la terrible ley de lesa majestad es resucitada con todo su rigor y hace correr la primera sangre senatorial. Desde hacía dos años, Séneca trataba de escapar de sus altas funciones; nos vemos tentados a decir que era lo menos que podía hacer y que, desde el asesinato de Agripina, habría debido tener la dignidad de dimitir. Por desgracia, esto no era fácil; cierto. Indudablemente nos hubiera gustado imaginar un Séneca que creara un partido de oposición con el fin, sin duda, de derrocar a Nerón obteniendo una mayoría en el Senado... Pero las cosas no ocurrían así en Roma. Por fortuna, hacia 61, Séneca había salido oficialmente del Senado, donde el retiro era obligatorio a los 60 años;[45] pero seguía siendo amigo del príncipe y sólo podía renunciar a esta dignidad con la aprobación de su gran amigo,[46] lo que planteaba un problema político y, asimismo, una cuestión de moral cívica.

Séneca era realista y hábil, pero no carecía de dignidad. Tampoco se hacía ilusiones sobre el oficio de "amigo de los reyes y de quienes los imitan"; ya en *De beneficios* confesaba que hasta Augusto, el mejor de los príncipes, veía mal que sus amigos le dijesen la verdad.

[44] La única excepción es una alusión no nominal a la clemencia del que asiste a los espectáculos de la arena, a saber, el emperador *(A Lucilio*, 7, 5).

[45] Éste es un hecho decisivo para comprender bien la evolución política de Séneca; poco útil sería pedir el retiro del amigo del príncipe, si se le seguía considerando entre los deberes de senador. Sobre el hecho mismo, R. J. A. Talbert, *The Senate of Imperial Rome*, Princeton, 1984, p. 153; M. Griffin, *Seneca*, p. 36; G. Maurach, *Seneca*, p. 15.

[46] Otro hecho que me parece decisivo y que queda atestiguado por Plinio, *Panegírico*, 86, 6; *cf.* Marco Aurelio, *Pensamientos*, I, 16.

Pero al oficio de amigo del césar le ocurría como al de senador: una vez entrado en él, no se podía salir; no era posible renunciar al Senado; practicar el ausentismo, no asistir a las sesiones era volverse sospechoso; atacar de frente al césar equivalía a suicidarse sin ventaja para nadie. Un senador romano no era una especie de parlamentario que pudiera dimitir o no presentarse; estaba consagrado a los negocios públicos y al registro de las decisiones imperiales como a un sacerdocio.

Según todas las apariencias, Séneca no se consideraba comprometido en el asesinato de Agripina o en la tiranía de Nerón: como todos sus conciudadanos, había caído bajo la influencia de un tirano, único responsable de todo. ¿Qué hacer? El antiguo reflejo consistía en esperar el fin del invierno político con la esperanza de que el sucesor de Nerón valiera más que él. La única alternativa al despotismo era que el tirano sucumbiera a una rebelión de su guardia, a una conjura de sus chambelanes, al pronunciamiento de uno de los ejércitos que defendían las distintas fronteras, o a los puñales de un grupo de senadores: empresa arriesgada, cuya sola idea despertaba en muchos (entre ellos, el historiador Tácito) escrúpulos de moral que tal vez fueran sinceros. En cuanto al heroísmo inútil, al testimonio, así fuese impotente, a la protesta de la conciencia humana, era una actitud que se esperaba de un filósofo (como los que aún tomaban en serio la Iglesia lo habrían aguardado de un soberano pontífice), pero era una actitud insólita entre los senadores.

Basta releer a Tácito para tener un esbozo de los dramas de conciencia y del resentimiento que vivieron los senadores en el siglo de Séneca. No pueden abstenerse de los votos en honor del emperador, del juramento de respetar sus decisiones. Cuando uno de ellos es acusado de lesa majestad, son sus colegas, constituidos en tribunal supremo, los que le condenan a muerte y, después del suicidio, dejan al príncipe el trabajo de protestar de su inocencia y de asegurar que se preparaba a perdonar a la víctima. ¿Qué hacer? Ausentarse lo más posible, bajo el pretexto de ir a atender sus tierras, mientras un alma caritativa no señalara con el dedo el escaño vacío, a la vigilancia de sus colegas y del emperador. Hasta los senadores más orgullosos, los jefes de la "oposición estoica", hacen lo mismo que los demás; mientras pueden protestar sin poner sus vidas en peligro, lo hacen; uno de ellos protestó cuando la muerte de Agripina; al agravarse el despotismo, salvan el honor aprobando las decisiones más escandalosas, pero sin razonar su voto ni envolverlo en lisonjas, o aun votando sin decir palabra. Su líder, desesperado, acabó por tomar una ingente decisión: a partir de 63, dejó de asistir al Senado y de participar en los votos de año nuevo por la salud del príncipe; pero antes, como Nerón no le había mostrado enemistad, él había multiplicado los halagos para volver a su gracia. Aconsejó a un joven y fogoso senador que se abstuviera de toda

intervención, la que no salvaría a su colega acusado y en cambio, a él le valdría la muerte. A su vez, él estaba resignado, de antemano, a su suerte: su suicidio seguirá un año después al de Séneca.

¿Cómo escapar, a la vez, del deshonor y de la sospecha de lesa majestad? Uno de ellos salió del apuro mediante una frase ingeniosa.[47] Tácito evoca los años negros en que él y sus colegas tuvieron que votar por la muerte de uno de ellos. Nada detesta más que el heroísmo inútil de la oposición estoica, a la que llama gesticulación pretensiosa; al leer su relato de la desdichada conjura de 65, es inevitable la impresión de que la menor frase es pérfida, irónica o denigrante; matar al tirano, que después de todo es el soberano constituye, según él, un acto ilícito.[48] "Bajo un príncipe despótico se puede ser un gran hombre", escribe, "si se sabe dar prueba de moderación y de deferencia; los suicidios estoicos no son más que 'suicidios pretensiosos'" *(mors ambitiosa)*. Lo que viene a aumentar su resentimiento es que sabe —y lo dice en otra parte— que sólo el servilismo hacia el príncipe permite hacer una buena carrera. Por lo menos, daba la posibilidad de ingresar en el Senado y convertirse en uno de los 600 pilares del Imperio. Tácito sólo deplora la humillación del Senado porque se formaba de éste una alta idea, y Séneca no se formaba una menor.[49]

Cuando alguien se encuentra, como Tácito o Séneca, en un drama que no tiene desenlace satisfactorio y ya no se sabe qué hacer, ocurre que termina por fijarse un límite que decide no rebasar, aquel en que la política se opone a un imperativo puramente moral; éste sería el caso, para tomar ejemplos contemporáneos, del empleo de la tortura en una guerra colonial o de la condición impuesta a los judíos por Pétain. Los límites que marcamos a los derechos humanos, los antiguos los tomaban de la religión: se podía, contra toda humanidad, destruir una ciudad vencida si la necesidad política lo exigía, pero a condición de respetar sus santuarios.[50] Ahora bien, Tácito nos enseña que después de que Nerón había agotado el Tesoro con sus magnificencias, se puso a saquear el Imperio y a despojar los santuarios de sus riquezas. Ante eso, Séneca se decidió a presentar su dimisión "para no tener que ver con ese sacrilegio". ¿Sería éste el motivo evidente del filósofo? En todo caso, no era la primera vez que Séneca pedía a Nerón ser relevado de sus

[47] Tácito, *Anales*, XI, 4; Plinio, *Cartas*, I, 5; *cf.* III, 11. Véase K. Christ en *Historia*, XXVII, 1978, p. 455, y los estudios de P. A. Brunt y de K. A. Raaflaub, citados en nuestra orientación bibliográfica; véase también Syme, *Tácito*, pp. 24-25.

[48] Tácito, *Agrícola*, 42, 5-6. Pero también puede tratarse de una precaución verbal: ningún príncipe, dice en otra parte Tácito, gusta del tiranicidio. La misma precaución verbal encontramos en el estoico Epicteto, *Conversaciones*, I, 29.

[49] Sobre el prestigio del Senado a ojos de Séneca, véase Talbert, *op. cit.*, p. 25.

[50] Véase en particular a Polibio, *Historias*, V, 9-12 y VII, 14 (destrucción de los santuarios de Termos de la Estrella durante la Guerra de los Aliados).

obligaciones de amigo, pues su verdadera razón era que deseaba consagrarse exclusivamente a la filosofía.[51]

Desde el año 62 (e inmediatamente después de su retiro del Senado, creemos), Séneca había solicitado a Nerón que le descargara de sus obligaciones de amigo, y que recogiera todas las riquezas con que el príncipe le había colmado. Lo que se dijeron en el curso de esta entrevista, que ocurrió sin testigos, necesariamente lo ignoramos y Tácito, que sin embargo la menciona, lo ignora también, pero su reconstrucción de la réplica de Nerón parece verosímil: "Si tú me devuelves esas riquezas y prefieres el retiro a mi amistad, la opinión hará responsables a mi avidez y a tu temor de mi crueldad." El propio Séneca escribirá pronto que no es posible mantenerse a distancia de un soberano sin parecer acusarlo por ello mismo. Nerón no acepta, pues, la dimisión de su "amigo", que continúa siguiéndole en sus peregrinaciones, siempre a su disposición. Poco antes del gran incendio de Roma que la maledicencia pública le atribuiría falsamente, Nerón fue a exhibirse en el escenario público de una ciudad griega de Italia, en Nápoles, en la misma época en que están fechadas las cartas de Séneca, desde Nápoles, donde, evidentemente, había seguido a su príncipe.[52]

Pero, si Séneca debía seguir a Nerón por doquier, Nerón no estaba obligado a convocarlo y, sin duda, ya no tenía gran cosa que decirle. Al recibir la noticia del incendio, Nerón volvió apresuradamente a su capital convertida en cenizas. Séneca, privado del derecho de radicar en sus tierras lejos de Roma, se instaló en una villa que tenía a las puertas de la ciudad y empezó a vivir como un hombre que se ha retirado de la sociedad. Pretextando sus estudios y su mala salud, se encerró en su casa; las raras ocasiones en que iba a hacer una visita o a cumplir con algún deber social, ya no lo seguía el fastuoso cortejo de domésticos que hacía reconocer a los transeúntes a un ciudadano de calidad. Dejó de actuar como un hombre cuyo brillo social prueba su alta posición, y en adelante no quiso ser saludado cada mañana por la multitud de sus protegidos, pues, si hubiese continuado, habría parecido que por ello seguía mezclándose en el gobierno del Imperio; en efecto, en los engranajes del Estado eran menos sus centenares de altos funcionarios y de burócratas que la red de amigos, relaciones y clientes de cada uno de los miembros de la nobleza dirigente.[53] Para arreglar un asunto de Estado o para hacer

[51] Tácito, *Anales*, XV, 45. Sobre esos saqueos, *cf.* Plinio, *Hist. natural*, XVIII, 35: "Seis individuos poseían la mitad de Túnez; Nerón los mandó matar." Se remitirá también a Nerón (y no a Domiciano) la confiscación de que habla Dion de Prusa, VII, 12.

[52] M. Griffin, *Seneca*, p. 359. Un "amigo" debe seguir al príncipe en viaje, según Marco Aurelio, *Pensamientos*, I, 16.

[53] R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* (Yale, 1988), p. 99 (trad. Spiquel y

cumplir una decisión política, había que pasar por un cliente o por un protector. Según el vocabulario de la época, que también es el de Séneca, el poder se ejercía a golpe de "beneficios", de intercambios de servicios.

Un año o dos antes del incendio del 64, Séneca había empezado a escribir sus *Cartas a Lucilio*,[54] donde hace ver claramente las razones de su retiro. Alejado de la política, puede hundirse en un ocio que le permite estudiar y hallar en él una seguridad mental que lo prepara para lo peor; se refugia también en la práctica de la sabiduría como medio para servir a los demás y para continuar la política por otro medio. Encuentra así el modo de terminar sus días en el entusiasmo y el sentimiento de lo sublime; la filosofía, escribe en la primavera de 64, pone un intervalo gigantesco entre nosotros y el resto de los hombres; nos hace más grandes que la estatura humana y apenas más pequeños que un dios; así, "pasé horas enteras simplemente admirando lo que es la Sabiduría; al contemplarla siento la misma estupefacción admirativa que al contemplar el cosmos, al cual dirijo, tan a menudo miradas nuevas".[55] Ahora, Séneca sólo es amante de su filosofía, que le colma. Ya veremos por qué.

Rousselle, *Le déclin de Rome et la corruption du pouvoir*, Les Belles Lettres, 1991, pp. 158-159). Bajo Tiberio, Sejano, un prefecto de la Guardia tratando de desposeer a su emperador, vacila entre dos tácticas: recibir a sus clientes, cada día más numerosos (pero entonces Tiberio comprenderá que va en aumento la influencia de Sejano) o cerrarles su puerta (pero entonces, disminuiría esta misma influencia); Tácito, *Anales*, IV, 41, 1.

[54] Sobre la cronología de esas cartas, véase P. Grimal, *Sénéque ou la conscience de l'Empire*, pp. 315 y *ss.*

[55] *Cartas a Lucilio*, 53, 11 y 64, 6.

II. SÉNECA EN EL ESTOICISMO

PARA abarcar de una sola ojeada el panorama del estoicismo, basta leer el primer capítulo del libro VII del tratado *De beneficios;* la propia naturaleza, afirma Séneca en esta página, nos pone ante los ojos la lección más importante que jamás hayamos podido aprender:

> Si nuestro espíritu no siente más que desprecio a todo lo que nos llega de la buena o de la mala suerte; si se eleva por encima de las aprehensiones, si en su avidez ya no contempla perspectivas sin límites sino que sabe buscarse riquezas sólo en sí mismo, si ya no teme nada de los dioses ni de los hombres, no ignorando que tiene poco qué temer del hombre y nada del dios y desdeña todo lo que forma el esplendor de nuestra existencia que también es su tormento; si ha llegado claramente a ver que en sí misma la muerte no es un mal y que, en cambio, pone fin a nuestras múltiples desdichas; si se ha consagrado a la única virtud de la excelencia y encuentra fácil todo camino que conduce a ella; si en su calidad de animal social y nacido para el bien de todos considera al mundo entero como una sola y misma familia... entonces se ha librado de las tempestades y ha puesto pie sobre la tierra firme y bajo un cielo azul. Sabe todo lo que es útil e indispensable; se ha retirado a su fortaleza.

Esta última frase nos revela todo; obedecer a la naturaleza para avanzar hacia la excelencia es, para el hombre, el único medio de llegar a puerto seguro y escapar de las tempestades de la existencia; los deberes hacia los demás y la moral no se olvidan: cada quien considera a todos los hombres como miembros de su propia familia. Lo que sin embargo, triunfa, es el cuidado de cada quien; el estoicismo es menos una moral que una paradójica receta para la dicha. Séneca nunca olvida que cuando nuestra situación parece desesperada, siempre tenemos a mano un remedio soberano, el suicidio, que Séneca (en efecto, habría de morir por su propia mano un año o dos después de escritas estas líneas) contempla con visible complacencia.

Todo esto, incluso el suicidio, es lo que la naturaleza nos enseña. Mi lector se asombra, sin duda: ¿son naturales unas actitudes tan forzadas? Y si la propia naturaleza nos diera esas bellas lecciones, ¿por qué serían los estoicos los únicos en haberlas oído? No tomar en cuenta los bienes y los males es una quimera que va contra los votos más ardientes del ser vivo, el cual siempre desea y sufre. Ésta no era la idea de los estoicos; a su parecer, lejos de ser una quimera, era "muy fácil"; consistía en vivir

según la naturaleza; lo que dificulta las cosas es la locura de todos: nos empujamos unos a otros fuera del camino recto. Todos los hombres, víctimas unos de otros, viven lejos de la naturaleza, en el error, en la ilusión. No es que los estoicos los juzguen malvados: su doctrina es una medicina, más que una moral; pero comprueban que los hombres son literalmente enfermos mentales; si se les devuelve la razón serán felices; tendrán la dicha de ser dignos del gran nombre de hombres. Cuando todo parece perdido, queda lo único que cuenta y que actúa, el yo. Puede parecer extraño que una meta tan egoísta como la seguridad haya parecido sublime y que su búsqueda se haya identificado con la honradez o la moral. Y, sin embargo, esto no es tan extraño: se puede entender por moral todo aquello que cuesta un esfuerzo; en un nivel más vulgar, el ascetismo a menudo se confunde con la higiene y con un temor hipocondriaco a la enfermedad en las sectas que predican el renunciamiento al alcohol y al tabaco.

La filosofía estoica fue elaborada tres siglos antes de Séneca, a partir de los años 300 antes de nuestra era, es decir, 100 años después de la muerte de Sócrates y en el curso del periodo que siguió a la muerte de Alejandro Magno; los nombres de los fundadores sucesivos, Zenón,[56] Cleantes y Crisipo, son mencionados a menudo por Séneca, quien había leído mucho y meditado sobre estos autores aun donde su pluma parece más espontánea y no se transparenta la precisión técnica subyacente. Esta fidelidad a una doctrina antigua de 300 años puede asombrarnos, ya que estamos habituados a ver las filosofías sucederse mucho más rápidamente en el escenario actual; pero la duración de vida de las doctrinas antiguas estaba más cercana a la de las religiones que a la de nuestras filosofías. De todos modos, si en ciertos aspectos las filosofías ocupaban el lugar que en otros lugares tenía la religión, no eran equivalentes a una religión, ni por su contenido ni por sus fines ni por su eficacia, limitada ésta a una élite culta.

El estoicismo prolonga dos tradiciones del pensamiento griego: el problema de la dicha y el ideal del sabio. Pocos años antes de la fundación del estoicismo, Epicuro había fundado otra secta, que no era sino otra versión de las dos mismas tradiciones; se trataba, tanto para él como para Zenón, de encontrar la fórmula —garantizada por la naturaleza— que permitiera vivir feliz: el sabio epicúreo no teme a la muerte ni a los dioses ni al sufrimiento y ha aprendido a desdeñar riquezas y grandezas para vivir de la amistad, de un poco de agua fresca y un trozo de pan; así, se ha convertido en el igual mortal de los dioses. La diferencia principal es que el epicureísmo intentaba sobre todo liberar a los hombres de sus falsas necesidades y sus ilusorias angustias, mientras que el estoicismo les

[56] Zenón de Citio (Chipre), diferente de Zenón de Elea.

enseñaba, antes bien, a tenderse en un esfuerzo paciente, para limar poco a poco los malos hábitos de pensamiento que los encadenaban desde la cuna. El individualismo se reduce al esfuerzo de cada quien por llegar a ser lo que la naturaleza quería que fuese todo hombre: libre y dichoso.

La dicha se reduce a una seguridad sin falla, *summa vitae beatae est solida securitas*, pero, ¿qué es la dicha? ¿Una dulce quietud y el olvido? ¿Una dilatación y un ensanchamiento? No, sino un estado de seguridad y hasta de seguridad absoluta (ya veremos a qué precio se paga esta seguridad total). Se llega a obtener la seguridad impregnándose, a fuerza de práctica, de la convicción de que las desdichas, las humillaciones y la muerte no son nada, y restringiéndose a las únicas necesidades naturales: un poco de alimento y de agua; o, al menos, si se es rico como Séneca, a prepararse en el pensamiento, a limitarse así en caso de ruina. ¿Basta, pues, que nuestro intelecto comprenda esto para que el velo caiga de nuestros ojos y para que nuestra voluntad siga nuestra razón? Sí, basta comprenderlo y la voluntad proseguirá. Al precio, es cierto, de un entrenamiento cada día y hasta cada minuto; es cuestión de tiempo. Entrenarse (que en griego se dice *ascesai)* y limitarse; la dicha estoica es una dicha de asceta.

A medida que avanza este entrenamiento, viene a añadirse un sentimiento a nuestra creciente seguridad: el gozo, la exaltación de nuestro espíritu, cada vez más seguro de poder contar con la dicha suprema del ser humano; se tiene la misma dicha de los dioses, que es total y que nada puede empañar. Se eleva entonces la figura sublime del sabio, pues los individuos que así se vuelven literalmente dioses mortales se llaman sabios. El estoicismo es un método de autotransfiguración. Sin embargo, los dioses mortales son rarísimos, pero basta aproximarse a esa condición para sentirse dichoso y (satisfacción no menor) casi en un estado perfecto. Se ha alcanzado la seguridad absoluta, la única que acepta el estoico juez, dice la carta 92, "la única dicha digna de ese nombre es la que nada podría afectar". Trataremos de colocar toda la *moral* de Séneca en la perspectiva de la seguridad absoluta; en cualquier otra perspectiva los detalles pueden ser verdaderos, pero el conjunto es falso; la fotografía está mal encuadrada.[57]

La dicha de ser hombre de bien

Supongamos que nuestro lector ha quedado seducido por la doctrina que acabamos de resumir; pensemos también que no ha creído una sola

[57] Sobre la seguridad en Séneca, I. Hadot, *Seneca und die Tradition der Seelenleitung*, pp. 126-135; R. J. Newman, "Theory and Practice of the Meditatio in Imperial Stoicism", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, XXXVII, 3, p. 1495: "Este estado de seguridad, que Séneca identifica con la virtud y la sabiduría."

palabra de ella pero que, en su complaciente imaginación, hay algo en esta doctrina que le interesa o conmueve; en un caso u otro, un peligro y un privilegio aguardan a ese lector: se dejará mecer por palabras mayores como son dicha y perfección, que encontrará hasta en la última página de Séneca, y no percibirá lo que tienen de vago y de abusivo.

Comencemos por Séneca. Él no enseña moral a su discípulo; le incita a asegurarse su "dicha" personal. Pero no por ello deja de repetir con la mayor insistencia que, si el sabio es sometido a tortura y la soporta estoicamente, deberá considerársele tan "dichoso" como si no hubiese sido sometido a ella, pues la perfección (o "virtud") basta para acarrear la dicha y es la única que puede hacerlo. ¿Preferible? ¿Dichoso? ¿No está haciendo Séneca distinciones bizantinas? ¿Está jugando con el término "dicha"?

Séneca nos da otra razón para asombrarnos: en ocasiones le ocurre (rara vez, es cierto) que no fundamenta la dicha y la perfección en la seguridad personal, sino dice que la moral forma parte de la dicha; el sabio será buen hijo, buen esposo, buen ciudadano, y esos deberes son colocados en el mismo plano que la búsqueda de la seguridad personal basada en una actitud interior de desdén hacia la muerte y en la buena o mala fortuna; Séneca ni siquiera parece establecer la diferencia. ¿Estamos en presencia de un vulgar predicador de virtud oculto tras una máscara de teórico de la dicha? La moral es una cosa y la dicha es otra; es un estado interno que depende de las circunstancias, del azar o del humor, que a menudo es impalpable y que va y viene sin razón aparente; llega a ocurrir que "se cuente con todo para ser dichoso" y que no logre serlo en absoluto.

En cambio, el pensamiento antiguo no va a buscar tan lejos; sólo se pregunta quién tiene todo para ser dichoso, y lo que se debe tener para serlo. Y por muy buena razón: la dicha de que hablaba la Antigüedad no era un sentimiento interior que sólo podría juzgar el interesado: eran los demás, la colectividad o la sabiduría de las naciones, los que decidían si se podía proclamar dichoso a un hombre. Como los elogiadores no son los que pagan, son más exigentes para con los demás que para consigo mismos; no basta que viváis dichoso en el seno de vuestra familia para que os proclamen dichoso.

Éste es un hecho histórico que así debe aceptarse: la dicha antigua no es aquella de que hablan los modernos. ¿Cómo se podía ser dichoso bajo la tortura? En aquello que los demás proclamarían con voz unánime: "¡Dichoso el que ha sabido sufrir por una causa noble!", y que cada uno interiorizaba como ideal del yo. ¿Y de qué manera la moral (por ejemplo, la virtud de la justicia) formaba parte de la dicha? En la medida en que, en la filosofía antigua, la búsqueda de la dicha supuestamente regía el móvil de todas las acciones humanas. Esta filosofía nunca

sospechó la existencia de otras motivaciones, por tanto, nunca pudo atribuir las conductas virtuosas más que a esta búsqueda. Algunos ejemplos ilustrarán esos datos históricos.

Un poeta moderno a quien se le ocurriera la idea de celebrar la existencia dichosa y lírica que llevan las cigarras escribiría, por ejemplo: "¡Qué dichosa eres, oh cigarra!" Un pequeño poema griego que celebra al mismo insecto comienza así: "¡Te proclamamos muy dichosa, oh cigarra!"; hay en esto más que una simple diferencia de vocabulario: proclamar dichoso a alguien, y casi "muy dichoso", era un acto reflexivo, un tema consagrado de discusiones; eso se llamaba *eudaimonismos* o *makarismos*, que se traduce por "felicitaciones", debilitando el alcance de la palabra. "Proclamamos dichosos a los dioses y a aquellos de los hombres que son más semejantes a los dioses", escribe Aristóteles. Podemos imaginar fácilmente que, en las ciudades griegas, los viejos del lugar, reunidos por la tarde en sus bancos públicos, sostenían conversaciones que gustaban de elevarse hasta formular una sabiduría. Repetían que el destino tiene tanto de inesperado que nunca había que proclamar dichoso a un hombre antes de su último día; discutían para saber si se podía proclamar dichosos a algunos de sus conciudadanos, y se preguntaban si la riqueza daba la dicha o la daba el valor personal y en particular el valor militar, esta "virtud" por excelencia. La dicha se volvía un problema filosófico público.

Los sabios, los célebres Siete Sabios de Grecia, eran autoridad en la materia. Ahora bien, tres siglos antes de que naciera el estoicismo, el sabio Solón había ido a visitar al acaudalado rey Creso, quien no dejó de plantearle a Solón la gran pregunta: "¿No debo ser proclamado el más dichoso de los hombres?", mostrándole todos sus tesoros. El sabio respondió que, a sus ojos, el hombre más dichoso era un tal Telos, quien poseyó una mediana riqueza, vio crecer a sus hijos bellos y virtuosos y tuvo la gloria de morir defendiendo a su patria, que por ello le otorgó los honores públicos.[58]

Un destino dichoso es un destino que sería envidiable para un hombre honrado: ésta es la posición griega del problema; a nosotros nos repugnaría proclamar dichoso a un canalla; no nos gustaría encontrarnos dentro de su piel. A la idea de resucitar en la piel de Eichmann, preferiríamos la idea de ir a la cámara de gases. Sentimiento loable, pero que elude el problema, pues a Eichmann no le disgustaba ser Eichmann: somos nosotros quienes decidimos en su lugar.

Al sentimiento universal de la moral se añadía el sentido muy griego de la gloria, el amor a la perfección y a los campeonatos de todo género; se

[58] Heródoto, *Historias*, I, 30. Citemos también a Jenofonte, *Vida de Agesilao* 11: "Agesilao estaba convencido de que quienes llevan una vida próspera no son felices aún, sino que la verdadera felicidad sólo pertenece a quienes han muerto gloriosamente."

consideraba loable tratar de ser loado y proclamado envidiable. Un discípulo de Sócrates contó la vida ejemplar de un aventurero espartano, Agesilao, a quien en la Edad Media se habría proclamado el mejor caballero de su época, y concluyó así: "Con justo derecho se puede proclamar dichoso a este hombre que, desde la infancia, amó la gloria, siempre fue el más celoso por distinguirse y nunca conoció la derrota." El mismo discípulo sabe también que, para alcanzar la gloria, la dicha y la perfección, hay que entrenarse como lo hacían los atletas para los campeonatos olímpicos; hay que "entrenarse en la piedad, la justicia y la templanza", escribe.

En el punto al que hemos llegado podemos comprobar dos cosas: en el reducido grupo de ciudadanos militantes que era o que quería ser cada ciudad griega, el reino de la opinión pública trataba de persuadir a los individuos de que su dicha personal se confundía con el bien de la ciudad, el valor militar y los valores morales en general. El propio afán de gloria se vio afectado: en lugar de tratar de elevarse por encima de los demás y tiranizarlos, ese afán se sublimaba, en algunos, en un ascetismo de campeonato de la alta moral. En ese momento se produjo un acontecimiento decisivo: la intervención de la filosofía, al menos a partir de Sócrates, recoge por su cuenta esta herencia, la sistematiza y la erige como dogma durante varios siglos.

La filosofía era obra de la alta cultura, a la que se entregaba una élite consciente de su diferencia; tenía la intensidad que en otras sociedades poseen las convicciones religiosas de ciertos grupos de fervientes. Su dogma será éste, en cuatro puntos: sólo el ascetismo da la dicha, aunque el vulgo lo ignore. Lejos de ser propio de los estoicos, el dogma socrático será adoptado por casi todas las sectas, platónicas, aristotélicas, cínicas y hasta epicúreas. Citemos al más antiguo, Platón, por su lenguaje tajante. Primero: "Si obtenemos la victoria sobre los placeres, vivimos en la dicha; si nos dejamos derrotar, ocurre a la inversa." Segundo: Después del ascetismo, la moral: así fuese alguien rico, vigoroso, valiente, milagrosamente protegido contra todos los males y hasta inmortal, será desdichado si es injusto e intemperante. Tercero: la virtud acarrea verdaderamente la dicha, en el sentido usual del término: "Hay que recomendar la vida más bella, primero porque exteriormente triunfa en materia de buen renombre, pero también porque si se acepta gustar de ella, en lugar de apartarse cuando se es joven, ella también triunfa en lo que buscan todos los hombres: mayor goce y menor sufrimiento a lo largo de toda nuestra vida; si se la gusta en realidad, ello será al punto evidente." Pero, cuarto, el vulgo lo ignora: esta doctrina le parece increíble; reconoce que un tirano desenfrenado lleva una vida vergonzosa, pero le cuesta mucho trabajo admitir que esta vida vergonzosa carezca de atrac-

tivos; se niega absolutamente a creer que moral y dicha no sean sino una misma cosa.[59]

Las sectas filosóficas mostrarán, por ello, mayor celo aún. El amor al campeonato estaba lejos de serles ajeno; desde siempre se decía que un sabio, un filósofo, era un ser diferente del vulgo, y superior; el sabio antiguo es una especie de santo laico; es el tipo humano superior del mundo pagano.

Nada más arbitrario a nuestros ojos, nada más caduco que esta idea antigua de la dicha, que casi no tiene en común más que el nombre de lo que entendemos por ella, aun suponiendo que entendiésemos por este término algo preciso y palpable; el ciudadano griego dichoso es un hombre al que sus conciudadanos decretan como tal, en interés de la colectividad. Los filósofos, por su parte, decretan dichoso al que se conforma a su concepción del destino del hombre. Su hombre dichoso comienza por satisfacer los imperativos de la moral común, es hombre de bien en el sentido usual del término, pues es raro que un filósofo se atreva a no retomar por su cuenta los imperativos sociales de su época (así como es raro que en un mundo cristiano, una filosofía se atreva a no plantear ante todo el problema de Dios); sólo a continuación se propondrá el hombre dichoso un ideal elevado, prestigioso, el del sabio. Vemos así que no hay que acusar demasiado a las morales filosóficas antiguas por hacer que la moral dependiera de una meta tan interesada como la dicha; una especie de timidez del pensamiento les impone hacer de la moral una de las condiciones de esa dicha.

La parte propiamente elevada y prestigiosa de la dicha filosófica apenas tiene relación con la dicha como tal y como nosotros la entendemos; las sabidurías antiguas (y todavía la de Spinoza) suponen la posibilidad de un estado de felicidad cuya receta nos indican; felicidad que colocaría al sabio por encima de las contingencias (salud, seguridad, prosperidad material, etc.), en que el común de los mortales y de los pueblos ve la condición de la dicha, en el sentido trivial del término: los habitantes de los países pobres casi no pueden ser "dichosos": carecen de los derechos del hombre y de un nivel de vida satisfactorio. Como puede verse, el término "dicha" puede tener cualquier sentido, según la época considerada; es uno de los muchos términos que son definidos por la sociedad con vistas a un objeto que no tiene nada de filosófico; resumen los valores de cada época.

Otras veces, sobre todo desde el siglo XVIII y todavía con Stendhal, la dicha se concibe de manera menos social que individualista; será la "dicha loca" stendhaliana, la de los paisajes, del amor, así sea desventurado, y de la fraternidad de las almas romancescas, así sean rivales. Se-

[59] Platón, *Leyes*, 840 c, 733 a, 661 d, 662 a.

mejante dicha no tiene condiciones objetivas, nivel de vida y libertades políticas; no es sino cuestión de humor; una comediante célebre, riquísima y estimada puede no ser dichosa y poner fin a sus días. La dicha es indivisible; la sabiduría de los individuos sabe que no existe más que en el recuerdo o que es, cuando mucho, una ausencia de desdicha que elimina todo derecho de quejarse; sólo *después* se sabrá que en una o en otra época se era feliz sin saberlo. La dicha no tiene realidad palpable, precisa, positiva, y vivida en el instante mismo de los estados estáticos donde se revela un goce, una felicidad desconocida que no habrán ocupado, en total, sino algunas horas de la vida entera de raros individuos afortunados.

Palabra caleidoscopio o palabra espejismo, la dicha oscila entre los saltos del mal vivir y los decretos de la filosofía o de la sociedad. Oscila entre un *no importa qué*, el de las preferencias individuales que, acumuladas, conducirían a una enumeración completa de todo lo que puede ser deseable, y un *ideal* más o menos impuesto o más o menos heroico. Si hubiera que soñar con una dicha suprema, como lo hacían las sabidurías antiguas, y llevar al límite la idea de esta felicidad esperando hacerla así más aprensible, ¿cómo habría que representarse ese "bien soberano"? Las sabidurías antiguas creen que existe, semidisimulado, un destino del individuo, un camino al cabo del cual se encontrará la dicha y el fin de los desgarramientos. Son filosofías tan particulares como, en su especie, lo serán las utopías sociales del siglo XIX. Su suposición primera es que la dicha existe; ¿es coherente esa suposición?

A decir verdad, el problema de la dicha perfecta o, como se decía, del "bien soberano", oculta un equívoco (que Kant ha notado en su *Dialéctica de la razón práctica*): la "dicha" ora designa una meta *suprema* (y el que la alcanza será considerado admirable, envidiable pero tal vez no muy feliz en la práctica), ora refiere a un estado que satisface al hombre *por entero* en su ideal, pero también en su cuerpo, en sus sentimientos, en su vida de todos los días. Cuando la Antigüedad discute sobre la dicha, considera el primer sentido de la palabra o evita distinguir los dos sentidos.

El problema de la dicha (es decir, del tipo humano más envidiable), se convertirá así en el verdadero dilema de lo que se llama la filosofía "moral" grecorromana, que en realidad es una filosofía de la dicha y no lo oculta; es un "eudemonismo" como se dice desde Kant. Pero no es una moral: es, para empezar, una teoría de la acción humana en general,[60] una filosofía, una explicación de lo que hacen los hombres. ¿Por qué esta filosofía de la dicha también es una filosofía de la conducta en general? Porque parte de un postulado cuya estrechez nunca ha puesto en duda: que todo lo que hacen los hombres, sea moral, inmoral o in-

[60] W. Windelband, *Einfünhrung in die Philosophie*, Berlín, 1914, pp. 265-267.

diferente, tiene por motivo la búsqueda de la dicha; nunca ha pensado en otros móviles; presión de la conciencia colectiva, puro respeto a la Ley moral, altruismo, masoquismo, voluntad de poder, amor, admiración, celo desinteresado por un principio abstracto, etc. Veremos al sutil Séneca formarse una idea más rica de la conducta humana, pero también lo miraremos reducido al traducirla al único vocabulario de la dicha, donde todos los gatos son pardos. Pensando en el eudemonismo antiguo escribía Nietzsche: "Los hombres no buscan la dicha sino el poder, es decir, generalmente su desdicha."

Pero, ¿esas sabidurías enseñan realmente el secreto de la dicha, en el sentido ordinario del término? Así lo aseguran; Aristóteles estima, basado en su propia experiencia, que las satisfacciones del espíritu son muy superiores a los placeres de los sentidos, buenos éstos para el vulgo y los tiranos; los estoicos combaten el epicureísmo porque el placer no es guía segura hacia la dicha (existen bebidas deliciosas que enferman, y Séneca desconfiaba grandemente de los hongos, esas delicias mortales). Sólo el género de vida más dichoso es también el más elevado, pues procura a quien lo adopta una alegría *(gaudium)*, una autosatisfacción que nada iguala así como el elogio de las gentes de bien que lo proclamarán dichoso, aun si el interesado ha pagado caros esos elogios. Nos hemos deslizado, de la dicha, hacia lo que se puede llamar el ideal del yo.

A partir de esa misma tendencia se produjo la moral en la dicha. Un hombre de bien no puede, evidentemente, atenerse a su pequeña dicha personal y burlarse del resto. Cierto, muchos hombres opinarían antes bien que la dicha y el deber son dos cosas distintas y a menudo incompatibles; pero, responde Aristóteles, sobre ese punto sólo importa la opinión de las gentes de bien. Confesamos que si se selecciona así el cuerpo electoral, el resultado de la votación casi no dejará duda, y dicha y virtud serán elegidas conjuntamente; sin embargo, no se volverán por ello una sola y misma cosa. El pensamiento antiguo se encuentra aquí entre la espada y la pared; por un lado, no deja de resentir la exigencia que sobre ella ejerce el sentido moral; por el otro, no dispone sino de la palabra dicha para explicar las conductas humanas. Por tanto, tendrá que ensanchar, inconscientemente, el sentido de la palabra dicha hasta hacerle englobar la actitud del hombre dispuesto a sacrificar eventualmente su dicha a un ideal elevado.

Pues esto es sin duda de lo que se trata, y así lo prueba el lenguaje de los estoicos: en una sola y misma frase enseñan, por ejemplo, que como la enfermedad no es nada, podemos sentirnos seguros y que, por otra parte, debemos practicar la virtud de la justicia. Cierto es que la "seguridad" que promete el estoicismo se paga al precio de semejante ascesis, que se asemeja más a un ideal quijotesco que a una póliza de seguros.

Al ideal del yo viene a añadirse, sin ninguna coherencia, la moral común, ya sea bajo la presión del imperativo moral o de la obligación social. Se ha producido una mezcla (pues las ideas son materiales, en cierto modo, y pueden mezclarse como el agua y el vino; otras veces, la moral se mezcla con la religión). De todos modos, Séneca insiste apenas en la moral común; la da por sentada y le interesa menos que la seguridad divina del sabio. Cuando habla de mantenerse firme bajo tortura no está pensando para nada en algún patriota que guardara silencio para no entregar a sus compañeros de armas al enemigo y al verdugo: está pensando en un hombre a quien el tirano manda torturar por crueldad y que logra no sólo callar los nombres de sus camaradas sino mantenerse firme para manifestar que desprecia el sufrimiento.

La moral común es más humilde; exige morir por la patria, cueste lo que cueste, y no planear serenamente por encima del instinto de conservación; tampoco la religión exige que cada uno de sus fieles se vuelva un santo. El sabio estoico es un santo de la seguridad. Podríamos vernos tentados a considerar esta búsqueda de la seguridad como egoísmo o como un estado obsesivo; ¿en qué merecería el nombre de moral, cuyo sentido se ha ensanchado para recibirla? ¿En qué puede constituir un ideal de la seguridad? En que la búsqueda de la seguridad consistía, según los estoicos, en imitar, en reproducir un modelo supremo, la naturaleza y el dios. El estoico es un hombre que se pone "en el sentido de la natura" en una época en que la palabra natura contaba infinitamente más que la de historia o la de sociedad. Este otro dato histórico es el que ahora habremos de desanudar.

La naturaleza ha hecho todo para el hombre

¡Atención a la palabra "naturaleza" en Séneca! Cuando nuestro autor dice y repite que hay que seguir a la naturaleza, esas palabras encuentran poco eco en los oídos modernos; les parece que eso significa, simplemente: "Haced lo que es bueno hacer: ¡es tan *natural!* ¡Es normal, es razonable!" Ahora bien, eso no es lo que quiere decir Séneca: la naturaleza que evocan los estoicos es la potencia divina y providencial que ha organizado en un inmenso jardín la tierra, sus estaciones, su feracidad, sus especies vivas (plantas, animales, hombres, dioses menores); ha hecho que las especies vivas nazcan viables y tengan la piel y los dientes que les permiten resistir el frío y el hambre y vivir (en ello estriba toda su dicha); en cuanto al hombre, le ha dado la razón que le procura lo que le falta y que también le enseña cuál es su dicha y cómo llegar, gracias a la misma razón, a la felicidad completa. Método de dicha,

el estoicismo antiguo no tiene nada en común con la resignación abrumada de Alfred de Vigny:

> Haz con viril ahínco tu pesada labor
> en la senda en que el Hado tus pasos ubicara
> y luego, como yo, sufre y muere sin voz.

No tiene nada en común, porque estima que la naturaleza nos asegura la dicha; está hecha para nosotros, y bien hecha. No se le oye decir las palabras que le atribuye Vigny:

> Me dice la naturaleza: "Soy el teatro impasible
> que no puede dictar los pasos del actor...
> No escucho vuestros gritos ni suspiros; apenas
> siento revolotear las comedias humanas
> que en vano arriba buscan espectadores mudos."

Afortunadamente la visión socrática y estoica de la naturaleza está, diametralmente opuesta, y es sorprendente a nuestros ojos, como veremos.

Cuando un discípulo de Sócrates, o de los estoicos, pasea su mirada por la naturaleza, ve en ella, o mejor dicho, se esfuerza por ver, no una selva, sino un jardín bien trazado. Asimismo, decía Sócrates, la naturaleza no se asemeja a unas rocas informes sino a una obra maestra de la estatuaria: es intencional. En efecto, la naturaleza es *utilizable:* funciona; las mieses crecen, la reproducción sexual cumple su cometido, el ojo y la luz están adaptados uno al otro, así como los olores y el olfato; la hierba puede ser transformada en leche por las vacas, y la leche en queso, observa Epicteto. Las estaciones se suceden para que crezcan las cosechas; la noche sucede al día porque la naturaleza sabía que nuestro organismo necesitaría de reposo; la luna sirve de calendario: indica los meses. La regularidad de los movimientos celestes, por sí sola, bastaría para probar que hay una organización; los astros tienen un curso regular; ahora bien, si en una ciudad comprobamos que los flujos de la circulación están bien regidos y no se dejan al azar, de ahí concluiremos la existencia de una intención organizadora.

La naturaleza misma que ha hecho viables las especies animales ha dado al hombre una categoría superior, la del animal razonable, la que como privilegio le vale, la dicha misma que se ha dado a los dioses. Pues, lejos de nuestras desviaciones tempestuosas, la naturaleza nos ha preparado un puerto en donde podremos vivir seguros. Entonces, ¿qué debemos hacer para dejarnos guiar por la naturaleza y la razón? Por ejemplo, hay que decirse que, para vivir, basta un abrigo sumario (que todo animal razonable sabrá edificar), un poco de agua (ofrecida por la

naturaleza, que ha creado sus fuentes), y de pan, por burdo que sea (ahora bien, la naturaleza ha hecho cultivable la tierra y ha organizado la temporada de cosechas). Entrenémonos para pensar convincentemente en todo ello, y seremos dichosos.[61] La naturaleza ha trazado en nosotros, con disimulo, el camino de la felicidad: a nosotros nos toca seguir ese camino.

Unir un arte de vivir a una metafísica o mejor dicho a una filosofía de la naturaleza: tal es el toque de genialidad que fundó el estoicismo. Genialidad doble: en vez de limitarse a ser una sabiduría a la manera de Montaigne, el estoicismo se vuelve una auténtica filosofía; los técnicos antiguos y modernos de esta disciplina se complacen en admirar lo bien ajustados que están los pernos lógicos, y en loar la coherencia de ese sistema, tan monolítico como debe serlo todo sistema filosófico. En cuanto a los que no se apasionan por la técnica filosófica, podrán percibir, con alivio, que el estoicismo no es una simple ilusión nacida de nuestra necesidad existencial de sentirnos seguros; es objetivamente cierto; el afán de seguridad es sostenido y colmado por la realidad natural, lo que valdrá al estoicismo un medio milenio de triunfo. El marxismo dará la explicación (mediante una analogía que no podría ser más remota, pero que estructuralmente no es absurda). Al movimiento obrero que reivindicaba su parte de dicha en la existencia, el marxismo le proporcionó tres cosas: la certidumbre objetiva de que el esfuerzo no era vano y que el sentido de la historia (si los obreros colaboraban) los llevaría a la victoria; el entusiasmo de colaborar con un movimiento histórico gigantesco que nos arrastra, tan necesario y determinado como las leyes de la naturaleza, movimiento que, por una coincidencia maravillosa, llevaba a un resultado tan feliz para la humanidad como históricamente inevitable. La analogía se justifica tanto más cuanto que los estoicos eran tan fatalistas como optimistas, como veremos.

La naturaleza hace bien las cosas: está correctamente organizada y desea nuestra dicha; por tanto, es inteligente; no es otra cosa que la actividad del dios providencial. Tal es el principio estoico. Y ésa no era una visión ingenua de la realidad, la de los campesinos o de los "primitivos" que creen ver "espíritus" en las cosas; era una doctrina piadosa y una teoría de alta cultura, que había que esforzarse no poco para penetrarla.

[61] Seguir a la naturaleza es alinearse sobre las necesidades y funciones naturales; hay que comer para vivir y no por gula; hay que hacer el amor para tener hijos. Indiquemos al curioso lector que se verá decepcionado sobre este último capítulo: Séneca habla muy poco del amor, y lo que se puede llamar el ascetismo estoico no estaba obsesionado por el pecado de la carne. La Antigüedad fue la época de los "placeres venéreos", *(aphrodisia),* y no la de la "carne cristiana", la más taimada y obsesionante de las tentadoras; tampoco fue la época de la "sexualidad" moderna, este irrompible núcleo, obsesionante por su irrealidad. Los "placeres venéreos" son tan simples como el apetito y pueden administrarse.

Los incrédulos o los indiferentes eran muchos; cuando Sócrates trata de probar a un escéptico en materia de religión que la Providencia existe —pues la naturaleza hace bien las cosas—, el escéptico replica que nunca había visto que las cosas estuvieran tan bien hechas y que, en todo caso, no logra ver, ni siquiera entornando los ojos, dónde está el gran Artesano que las ha hecho tan bien. Los estoicos, por su parte, se entrenaban para educar la visión, como nosotros hacemos en las galerías de pintura; por doquier buscaban el rastro de la naturaleza providencial. Un día, un emperador romano perteneciente a la secta estoica, Marco Aurelio, regaló el trozo de pan que comía, y se dio cuenta de que las finas rajaduras de la costra aumentaban el placer de consumir tan humilde alimento, y en ello reconoció a la naturaleza providencial.

No creamos que los antiguos eran ingenuos: esas opiniones edificantes encontraban a tantos escépticos como el marxismo en la época de la Guerra Fría. Además de los indiferentes, que formaban la "mayoría silenciosa", la secta escéptica —poco numerosa, es verdad— sonreía: "Jamás el hambre llegará a persuadir al hambriento de que el hambre no es un padecimiento; y si sufre, un escéptico no vacilará en acusar a la naturaleza de su injusticia."[62] En aquella época, la política estaba lejos de ser, como la nuestra, el principal tema de conversación; de ella se hablaba poco, tal vez por simple prudencia. En cambio se hablaba mucho de temas elevados. Ahora bien, un día el médico Galeno, quien (profesión obliga) creía en la Providencia de la naturaleza, tropezó con un horrible ateo, en una palabra, un epicúreo, quien sostenía que la naturaleza no estaba bien hecha; mejor habría hecho, afirmó, en colocar el ano y la uretra en la punta del pie, lo que sería más cómodo y estético que ahí donde los ha puesto. No tenía razón; Sócrates, según el testimonio de Jenofonte, había explicado a Aristodemo que la naturaleza los ha puesto en el mejor lugar, lejos de los órganos de los sentidos. Ahogándose de indignación, Galeno puso al ateo en su lugar, y seguía sofocándose cuando transcribió para la posteridad, en negro y blanco, esa discusión. Estamos en un mundo tan agitado como el de *Monsieur* Homais o como el de *Bouvard et Pécuchet*.[63]

La idea de que la naturaleza tiene imperfecciones internas y habría podido hacer mejor las cosas llevará un día a Stuart Mill y a William James a estimar que Dios, si existe, no es todopoderoso, no es infinito. Carneades, por su parte,[64] objetaba a los estoicos que la naturaleza no

[62] Sexto Empírico, *Contra los moralistas*, V. 149; *Hipotiposis*, I, 29; III, 237; V, 156.

[63] La idea de una naturaleza benévola para con el hombre y hecha para él durará largo tiempo; la noticia del terrible temblor de tierra de Lisboa todavía constituirá un escándalo metafísico para Voltaire. Esta idea se invirtió en el decenio de 1820: en *The Triumph of Life* de Shelley, en el *Zibaldone* de Leopardi y en Schopenhauer, la naturaleza se vuelve una potencia terrible, indiferente al hombre, asesina y causa de sufrimiento.

[64] Cicerón, *Académica*, 38, 120; Porfirio, *De la abstinencia*, III, 20.

fue hecha para el hombre; como pruebas ponía el veneno de la serpiente y los incontables males que acechan en la tierra y en el mar; y, ¿para qué habernos infligido los ratones, los escorpiones o los mosquitos? Pero el optimismo estoico tenía respuesta para todo: la naturaleza no puede darnos un bien sin que esta medalla tenga su reverso; por ejemplo, al aligerar las paredes del cráneo con objeto de que podamos levantar la cabeza hacia el noble cielo, ha hecho más frágil la bóveda craneana; si existen ratas y piojos, esto es por un afán pedagógico: las primeras nos enseñan a no dejar nada en tierra y los segundos nos entrenan a soportar denodadamente el insomnio. El optimismo estoico había decidido, de antemano, encontrar explicaciones que justificaran por doquier a la naturaleza. ¿Devoran las tempestades a los navíos? Sí, pero si no existiera el viento, nada limpiaría el cielo ni purificaría los climas, y las epidemias mortíferas serían aun peores que unos pocos naufragios. La naturaleza hace las cosas de modo que cada especie viva pueda mantenerse y no sea absorbida por potencias exteriores que la aniquilarían; lo mismo hace por la especie humana. Y así, nuestro interés bien comprendido nos lleva a tomar a la naturaleza por guía.

Pero podríamos replicar: "¿Y si yo no quiero buscar este interés? Con el nombre de seguridad buscáis vosotros una seguridad *total;* pero yo también puedo no querer maximizar mi seguridad, y preferir mezclar las cosas, dado que a mis ojos los placeres y las pasiones tienen algo bueno, aun al precio de cierto riesgo." Esta respuesta hace surgir una característica del estoicismo, sistema lleno como un huevo y donde todo está al máximo. Por una especie de fuga hacia adelante, el estoicismo razona diciendo "todo o nada": "es más fácil renunciar a todo, no saborear nada, que saborear moderadamente; es más fácil nunca dejar la carga que dejarla por un momento y tener que retomarla"; se dirige a voluntaristas angustiados.

Surge una segunda característica del estoicismo cuando nos preguntamos por qué habrá que seguir servilmente a la naturaleza. Una de dos cosas es cierto: o bien la naturaleza ha hecho las cosas de tal modo que nos sea imposible no seguirla, así como no podemos sustraernos a la gravedad ni impedir que palpite nuestro corazón; o bien la naturaleza *querría* que la obedeciésemos: por tanto, podríamos desobedecerla; entonces, a nosotros nos toca decidir si esto nos conviene. Un hecho y un imperativo no son lo mismo, y la naturaleza no es sino un hecho. De igual modo, el marxismo afirma que el sentido de la historia conduce automáticamente a la emancipación del proletariado y a la vez que el proletariado *debe* embarcarse en ese río histórico; pero, ¿qué pasa si al proletariado no le da la gana buscar su propio interés, y así el supuesto sentido de la historia no se realiza jamás...? Nada demostrará enton-

ces que ese sentido existe y no es producto de nuestra imaginación. Asimismo, ¿en qué podemos reconocer que la naturaleza "quiere" una cosa, si se corre el riesgo de que esta cosa no se produzca?

La utopía marxista y la utopía estoica dan por un hecho, paralelamente, que el interesado no dejará de buscar su propio interés, como es previsible. No imponen ningún imperativo: ¿con qué derecho lo harían? Pero sí pueden *exhortarnos* a seguir nuestro interés bien comprendido; el marxismo hace propaganda y la obra de Séneca es una larga exhortación.

La idea de una naturaleza providencial y hecha para el hombre sólo se borrará en el siglo XIX, con la difusión de la falta de fe en Dios; Shelley es ateo declarado, Schopenhauer sólo cree en una Voluntad cósmica ciega, y Leopardi no cree en la Providencia ni en la inmortalidad del alma.[65] Pero la gran ruptura, siglo y medio antes, había sido obra de Spinoza, quien niega la libertad humana, la inmortalidad del alma, el antropocentrismo, la personalidad del dios-natura, el Bien como finalidad humana (los hombres no buscan el Bien, sino que llaman "bien" a lo que la causalidad física les mueve a buscar y desear); ¿cómo explicar que las tempestades, los temblores de tierra y las enfermedades sean obra de un Dios providencial? La naturaleza no está hecha bien ni mal, y "todo lo que está en ella es natural"; no busca lo que los hombres llaman el Bien o la Belleza. La modernidad comienza, pero el espinozismo no saldrá de la semiclandestinidad casi hasta 1800.

En cuanto al propio estoicismo, tiene una dificultad propia, que va a ordenar toda su doctrina: la Providencia natural no busca el bien de los individuos, sino el de la especie y del cosmos. Veremos entonces que el estoicismo exhortará a sus sectarios a poner su dicha individual en el bien del conjunto y a sacrificarse patrióticamente a ese bien del cosmos, que deben amar como a su patria. El verdadero interés del individuo es ese bien cósmico común.

Existe pues para todos los hombres una misma buena manera de vivir que, mientras integre las obligaciones morales, les procurará ese estado utópico: una dicha positiva; existe una naturaleza benévola que les ha despejado este camino, pues lo ha hecho todo para ellos. La naturaleza estoica tiene menos del "animismo" y del "artificialismo" del niño y del primitivo, que creen que la naturaleza tiene intenciones y fabrica en consecuencia todas las cosas, de lo cual depende un moralismo: la naturaleza hace menos lo que ella "quiere" hacer que lo que debe hacer para ser buena.[66]

[65] Leopardi, *Zibaldone*, 4229 y 4525.

[66] Jean Piaget, *La Représentation du monde chez l'enfant*, pp. 192 y 302.

La fortaleza vacía

Exhortar a la gente a seguir su interés y a procurarse una seguridad total es aprovechar una apertura estratégica que les ofrece la naturaleza. Según los estoicos, esta apertura es la mejor y la única posible; es "revolucionaria" (el hombre deberá transformarse para alcanzarla), pero cualquier otra no sería más que un pálido "reformismo" muy inseguro. En todo caso, esta salida existe; la humanidad no está condenada al fracaso. Nadie se atreverá a considerar la posibilidad de un fracaso (desesperante, o al menos supuestamente tal) antes de 1820, cuando se iniciará un nuevo tipo de reflexión, el de las filosofías sin "final feliz".

¿Cuál es, entonces, la solución para lograr una vida dichosa? Consiste en la libertad interior: nadie puede obligarme a pensar lo que yo no pienso, escribe Epicteto; por tanto, puedo abstraerme de todo y replegarme en mi capacidad de decir sí o no. Ahora bien, puedo decir no a los falsos favores de la fortuna, a las desdichas, a las emociones y al sufrimiento.

A la inversa, puedo decir sí a la fatalidad que me arrastra hacia el abismo; "aceptar voluntariamente las órdenes del destino es escapar de lo más penoso que tiene nuestra esclavitud: tener que hacer lo que preferiríamos no hacer" (Séneca). Epicteto sistematizará un poco escolarmente esas ideas en la distinción clásica entre "las cosas que son de nosotros" (la capacidad de decir sí o no) y "las cosas que no lo son"; lo que es de nosotros es la razón y su capacidad de decir sí o no; todo depende de ese gobierno central, de esa fortaleza interior. Fortaleza inexpugnable, como puede verse, pero fortaleza vacía: todo lo que integra la existencia a los ojos de los no estoicos: deseos, humores, buen o mal momento que pasar, distracciones, pasiones, esperanzas y temores, intereses, opiniones políticas, ambiciones, amor a la comodidad, etc., eso no es lo que nos pertenece.

La búsqueda de la dichosa seguridad corresponde al designio de la naturaleza misma. ¿No hablamos, aún hoy, de un "instinto de conservación"? Estamos dispuestos a suponer que, habiendo la naturaleza creado seres vivos, les ha dado también los medios de sobrevivir. Desde entonces, todo se encadena.

Cada ser vivo, planta, animal u hombre, quiere vivir, perpetuarse; protegerse de las fuerzas hostiles que lo rodean y de un medio que lo desconoce; se interesa en sí mismo, se preocupa, se siente cerca de sí, se quiere como quiere a sus retoños, sus crías; es su pariente más cercano. La naturaleza no se lanzó, en efecto, a crear un ser vivo sin hacerlo

viable y sin interesarse por su supervivencia; lo ha dotado de pelos, de plumas, de garras, de instintos de todas clases. Y, de modo más general, la naturaleza ha asignado a todo ser vivo una "constitución", un programa que cumplir, una serie de "funciones naturales" que ejecutar; aun en nuestros días hablamos de una función de nutrición o de reproducción. La primera función consiste en conservarse en buen estado; los hombres comen y se asean en virtud de esta función.[67] Puesto que las intenciones de la naturaleza son buenas y el programa que asigna a cada especie está, seguramente, bien concebido, todo ser que funciona conforme al programa, todo ser que "sigue a la naturaleza", se siente bien en su piel, dichoso. Pues hace aquello para lo cual la naturaleza lo creó.

Cuando la planta efectúa lo que llamamos la asimilación clorofílica no hace más que cumplir una de sus funciones programadas; pero los deberes del hombre hacia sus crías, su prójimo y la sociedad son, asimismo, funciones naturales. Aquí nos vemos obligados a decir al lector que la palabra traducida como "función" *(kathêkon, officium)* también quiere decir "deber" o, como se traducía antes, "oficio". Si el hígado que cumple su "función glucógena" estuviera consciente de lo que hace y fuera libre de actuar o de no hacer nada, sería por razón y sentido del deber por lo que cumpliría su oficio de almacenar glucógeno. Un ser que cumple exactamente todas sus funciones, sin exagerarlas ni mostrarse avaro, es un ser consumado, excelente o (según la traducción consagrada) "virtuoso": la virtud consiste en que cada ser ejecute a la perfección su programa natural; hay, así, una "virtud" en las plantas. ¿No decimos que un árbol que ha ejecutado fielmente su constitución de árbol es una "bella planta", bien desarrollada?

Cierto, no tiene ningún mérito por serlo; una gata que cría a sus cachorros tampoco tiene mérito, pues sólo ha obedecido a su instinto. El hombre, en cambio, que es de un rango más elevado que los animales, ya no actúa instintivamente; en él, la razón ha tomado el lugar y el relevo de los instintos y le indica cuáles son las funciones naturales que debe cumplir con objeto de ser consumado "virtuoso" y feliz. También le enseña a sobrevivir como hombre digno de tal nombre: a ponerse al abrigo del mundo exterior y de sus objetos que le parecen seductores o temibles. Por ejemplo, cuando los ojos abiertos del razonamiento han entrado al relevo de los instintos ciegos, el instinto de conservación deja el lugar a una estimación lúcida, que juzga si aún vale la pena vivir y si no valdría más suicidarse o bien morir por la patria, causa noble que la razón aprueba como función natural o "virtud". Pero —se dirá— al común de los mortales le repugna morir así: ¿será por una supervivencia

[67] H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* vol. III, núms. 188 y 514.

en ellos del instinto animal? No, ése es un error de juicio, como veremos más adelante; han razonado mal.

La razón, por tanto, es el primer artículo de la "constitución" o programa del hombre. Éste será feliz si cumple plenamente con el artículo en cuestión. Resultado: la razón que guía al hombre lo llevará a una meta que no es otra que la razón misma; ella es a la vez la guía y el puerto donde se encontrará seguro. Comprendemos fácilmente por qué el hombre debe vivir sólo por la razón y para ella. El animal tiene pelos, plumas, garras e instintos para protegerse del mundo exterior. El hombre, desnudo e inerme, cuenta con el raciocinio que le ha permitido aprender a coser vestimentas sumarias pero suficientes y a construir chozas de ramas; le enseña también que, para no ser absorbido por los objetos exteriores, debe someter a su crítica los deseos, temores y pasiones, en suma, todos sus afectos, de otra manera, será rehén de las cosas, de los demás y de los azares de la fortuna. Sólo la razón se sustrae de esas fuerzas exteriores, pues ella las juzga; para el hombre es la garantía de supervivencia de su "independencia nacional" individual, si podemos decirlo; es su fortaleza.

Sólo la razón importa porque únicamente ella puede juzgar lo que es bueno para el individuo; lo bueno es lo que no se haya alienado a fuerzas que le son ajenas. Sin llegar a considerar a los estoicos como otros tantos gaullistas, hay que confesar que, a sus ojos, lo esencial es asegurar su independencia. Ahora bien, el medio y la meta de la independencia es la soberanía del Estado, del gobierno. Y, en el individuo, ese gobierno reside en el espíritu, en el alma de cada quien, y, en efecto, toma por ello el nombre de *guvernare* o *hegemonicon*. Para ponerse en total resguardo, el individuo no tiene más que encerrarse en la fortaleza de su gobierno; ahí encuentra refugio en cuanto surge un peligro, y sale con un salvoconducto de su razón, para ir a cumplir sus deberes naturales, para cosechar un poco de trigo, beber o experimentar algunos placeres prudentes. Pero, aquí murmura el diablo, ¿no se morirá de hastío en esta fortaleza? Al parecer, los estoicos no lo creen.

Pero, en fin, sigue diciendo el diablo, a la naturaleza no se le ha visto ni oído nunca. ¿Tenemos la prueba o al menos un indicio de que la estrategia que le atribuyen los estoicos no es hija de su imaginación y de sus deseos? Séneca responde que sí existe ese indicio: por eso no se pierde jamás la sabiduría una vez adquirida; no se da marcha atrás, tiene el efecto de un torniquete; la sabiduría o virtud es como una pieza de construcción que embona exactamente en el lugar indicado y no vuelve a salir. A decir verdad, ¿cómo podía saber esto Séneca? Ni por su experiencia personal ni por la de los sabios hasta entonces conocidos, Hércules, Sócrates o Catón (los sabios, hasta esos días, podían contarse

con los dedos de una mano), que seguramente no le habían comunicado sus ideas; él lo afirma basándose en la fe de su secta.

Pero, ¿es siquiera posible poner en ejecución la estrategia de la naturaleza? Desafiar la tortura, burlarse de la muerte y vencer la pasión amorosa, ¿no es un proyecto quimérico (y una mutilación, añade el diablo)? En efecto, responden los estoicos, sería voluntarismo, si cada uno de nosotros fuese múltiple y tuviese, además de la razón, una parte instintiva, animal, deseante, concupiscente. Podría decirse entonces:

¡Dios mío! ¡Dura guerra, guerra cruel!
¡Hay dos hombres en mí que luchan sin cuartel!

Pero esto no ocurre: el alma es una, no está compuesta de partes diferentes que pudiesen desconocerse o afrontarse entre sí; la unidad del alma era para los estoicos un verdadero dogma, y por una buena razón: sin ella, su doctrina no sería más que un vano sueño. No hay en nosotros dos bandos enemigos; nuestros afectos no son sino consecuencia de un uso erróneo de nuestra razón; la pasión es un razonamiento falso, así como hay faltas de cálculo o de ortografía. Pero al repetir demasiadas veces el mismo error nos endurecemos en una mala costumbre, en un "vicio". Decididamente, la naturaleza humana está bien hecha y es todo lo monolítica que se pudiera desear.

No, a pesar de la leyenda, los estoicos no son voluntaristas: son lo contrario; piensan que el intelecto lo decide todo; son intelectualistas. Basta, según ellos, haber comprendido que el amor se reduce al frotamiento de dos epidermis para dejar de estar enamorado; basta estar profundamente penetrado de esta visión inteligente de las cosas. En sus exhortaciones, nunca apelan a la voluntad: no podría fallar, pues el intelecto tiene a su disposición toda la voluntad que pueda necesitar, y ésta no es una parte del alma que pudiera abandonar a la otra parte. El intelecto mismo permite actuar a la razón con toda libertad; no está preso en una ideología, ni lo mueve un inconsciente; proyecta a plena luz, en un mundo transparente. Tampoco existe la perversión; los estoicos no imaginan que se pueda desear el mal por el mal; los hombres peores no son sino dementes. Nadie es malo con toda lucidez. Pero tomemos las cosas desde mayores alturas.

La manera de estar seguro, protegido del medio ambiente bajo la conducta de la razón consiste en ser insensible a lo que los estoicos llaman pasiones y que nosotros bautizaremos como afectos: el temor, la concupiscencia, etc. La violencia de los afectos nos hace rehenes de las cosas y de los demás; por tanto, hay que cortar las cadenas afectivas; pero ¿se

puede? Aristóteles creía que esto era imposible; que, si acaso, se podían moderar las pasiones para utilizarlas una vez domeñadas: la cólera sirve para combatir mejor a los enemigos de la patria.

El estoicismo, por su parte, sigue un camino distinto: la afectividad no es una de las partes adheribles del alma, sino un fenómeno parasitario, llamado a desaparecer por sí solo en el sabio; todo lo que se hace con pasión también se ejecutará, y hasta mejor, con sangre fría. Sin excesivas sutilezas, los estoicos distinguen cuatro "pasiones": por un bien futuro se siente deseo, por un mal futuro, temor. Un bien presente nos da placer, un mal presente nos da dolor. ¿Para qué excitarse así? Basta querer, con toda sangre fría, los bienes futuros que la razón aprueba y precaverse con toda calma contra los males venideros; de un bien actual, el sabio no obtendrá placer, sino una alegría pura, la de haber cumplido con su deber (pues no conoce otro bien que la satisfacción de su conciencia: si su patria sale victoriosa de una guerra justa, él no tendrá otra alegría que la de decirse que en esta guerra él había elegido el bando de los justos; su alegría no será menor si su patria es vencida: no por ello había dejado él de estar en el bando bueno). Por último, el sabio desconoce la pena que los males presentes causan a los locos, ya que nada puede afectarlo: los malos no son "él".

¿Es realmente posible decidir que aquello que me llega a lo más hondo sin embargo no sea "yo"? Sí, pues los bienes y los males no son más que la idea que de ellos nos formamos. Ahora bien, somos libres de hacernos de ellos una cierta idea. Pero, ¡atención!: eso no significa que haya que creer que todo eso no es nada, u obligarse a actuar como si no fuese nada; si los estoicos hubiesen pensado así, no serían sino vulgares predicadores y no filósofos. Cuando dicen que hay que persuadirse de que la muerte no es nada entienden bien que, en efecto, objetivamente, la muerte no es en realidad nada para nosotros.

Éste es su principio: todo afecto, por ardiente que sea, en realidad es un juicio que se ignora, un juicio frío, pero un juicio erróneo. Temer a la muerte es haber decretado, por error, que era temible. El juicio subyacente en todo dolor y todo placer es, o bien implícito (pero la doctrina supone que ocurre), o bien, otras veces, semiconsciente, o a veces totalmente deliberado, pero siempre está allí. Cuando los proyectiles pasaban demasiado cerca de él, Turenne decía a su cuerpo, que temblaba: "Tú tiemblas, osamenta, pero temblarías más aún si supieras adónde voy a llevarte pronto"; no imaginemos que tenía miedo y que lo dominaba a fuerza de voluntad: un estoico nos explicaría sin vacilar que Turenne temblaba sin que su alma sintiera el menor miedo; ese temblor era un simple fenómeno fisiológico, como los escalofríos de la fiebre. Fenómeno explicable: nuestro cuerpo es una compilación química de tie-

rra y de agua, elementos pesados que nuestra alma maneja con dificultad. El alma, en cambio, es una combinación de fuego y de aire que se enfría más o menos y hace más lento el fuego; tan es así que todos los hombres tienen tanta inteligencia unos como otros, pero necesitan más o menos tiempo para comprender. Hemos de creer que Turenne tenía una inteligencia rápida y había comprendido de tiempo atrás que la muerte no podía preocuparnos en nada.

Hay que explicar por qué la muerte o el deseo no son nada. Yo he perdido la cabeza de dolor, porque mi hijo ha muerto, la desesperación me arrebata. Yo quisiera dinamitar el planeta. Pero en fin, dirá Epicteto, ¿de qué se trata? De la muerte de tu hijo, un punto, eso es todo. El orden del mundo no ha cambiado, morir es lo más normal del mundo, mira las cosas desde mayor altura. Si el tribunal de tu juicio la considera con objetividad, verás que esta muerte es un incidente trivial que no ha causado un verdadero mal a tu hijo. La visión objetiva de las cosas las reduce a lo poco que son; cuando se está loco de amor, basta decirse como Marco Aurelio: "El abrazo no es más que un frotamiento interno con espasmo y excreción de flema."

Pasemos ahora a la tortura y los suplicios. También aquí seamos objetivos; nos van a torturar dentro de una hora; pero, como el sufrimiento aún no nos llega, no existe; no anticipemos nada por vano temor. Tampoco nos dejemos impresionar por la exhibición de los instrumentos de muerte, que quisieran ser aterradores. Sólo es un mal momento el que hemos de pasar: o bien el dolor será largo y tolerable, o bien será atroz pero breve, y la muerte no tardará en llegar. Experimentemos la alegría íntima de soportarlo con valor: "Si el sufrimiento es violento, se le soportará, si sobrepasa toda medida, vencerá; pero, durante ese tiempo, la llama de virtud que hay en nosotros brillará como la luz de una linterna en los remolinos feroces de los vientos y de las tempestades".[68]

Pasemos ahora a la muerte; no nos afecta en nada, pues si la tememos es porque vivimos y la muerte aún no está ahí; y, si la muerte ha llegado, no estamos ya para saberlo. Pero, ¿no lamenta el sabio que su felicidad no dure más tiempo? No: vive en el instante, que le colma; la duración de una dicha completa no la multiplica. Nada nos hace comprender mejor lo que es la felicidad estoica: la dicha no consiste en una expansión, en un *plus*; consiste tan sólo en estar en todo momento a la altura de la situación, en hacerle frente, en volver a ponerse en estado de seguridad gracias a la virtud, transformando en esta seguridad virtuosa la materia de los acontecimientos con los que el tiempo no deja de enfrentarnos. Por ello, si morimos, ya no recibimos más material para

[68] Plotino, *Enneadas*, I, 4, 7.

elaborar; no estaremos privados de nada, no echaremos nada de menos; por lo contrario, habrá terminado la tarea de vivir como hombres.

Por último, el duelo; veremos que aquí el juicio se vuelve semiconsciente. A la muerte de un ser querido sufrimos el primer choque del dolor, especie de reacción fisiológica o bien movimiento aún incontrolado, o asimismo juicio implícito: "La muerte de un amigo es una desdicha";[69] pero le sucede un segundo juicio que dramatiza las cosas: "Es conveniente afligirse en grande a propósito de esa desdicha." Séneca lo dice y lo repite: si nos observamos en ocasión de un duelo, percibiremos que nos ha parecido conveniente exagerar nuestras lágrimas, por amor a las lágrimas o por respeto a la opinión. Un estoico no es un hombre que se ha vuelto inaccesible a las emociones, sino un hombre que llega a gobernarlas; también es un hombre que desconfía del conformismo y de las ideas recibidas.

Detrás de los argumentos de detalle sobre la muerte o la tortura se perfila una consideración más general: siendo nuestro verdadero yo nuestro gobierno, nada puede alcanzarnos, pues la razón juzga de todo y nada puede hacerle mal. Como puede verse, un estoico no es, absolutamente, cualquier individuo "estoico": es un rey; no se encierra en una actitud gimoteante, en un chantaje a la resignación, dispuesto a soportar todos los golpes en un silencio de víctima; pasa por alto los golpes de la suerte, que no pueden alcanzar su soberanía de rey en el exilio. No silencio resignado, sino grandeza de alma.

Si el estoico sigue siendo, orgullosamente, el amo en medio de las tempestades, es porque ha juzgado la vanidad de éstas: nunca se fuerza a sí mismo. La suerte de los afectos depende de la sentencia del tribunal de su razón; la soberanía de ese tribunal traza, como en línea punteada, la frontera entre "lo que es yo" y "lo que no depende de mí"; corresponde a cada uno cortar por completo, siguiendo la línea punteada. La sentencia de nuestro tribunal se ejecuta de inmediato: cuando yo he reconocido que la muerte no es nada, ya no es nada para mí. Séneca no habla nunca de resignación; los que aparecen una y otra vez bajo su pluma son los verbos "desdeñar", "despreciar" o "desafiar".

Tribunal cuya existencia desconoce la mayoría de los hombres; imaginan que el dolor y el placer son potencias que no es posible arrastrar ante la justicia; si acaso, se podría tratar de amansarlas. Gritan: "La afectividad no es nada, es la voz de la Naturaleza; el miedo a la muerte, lejos

[69] Séneca y los otros estoicos se muestran poco claros sobre este punto, y han dado mucho qué pensar a sus comentadores; el curioso lector puede consultar a E. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 247-248; I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, pp. 134, 150, 183, 132, n. 41; J. M. Rist en *Aufstieg und Niedergang*, vol. XXXVII, tercera parte, p. 2000; Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, pp. 175-181 y p. 282, n. 193.

de ser un error, revela nuestra condición de mortales; el deseo acaso sea nuestra verdad: el deseo, que para toda criatura es su más grande dulzura de vivir, como dice Proust. Los afectos son viscerales, y nuestras vísceras son nosotros."

¿A qué se debe que los hombres crean que la afectividad es una montaña, siendo así que no es sino un detalle? A un prejuicio de la niñez; la importancia extrema del dolor y del placer es un viejo error, cuya mala costumbre hemos adoptado (la cual lleva el nombre de "vicio"); un error convertido en hábito se impone a nosotros, nos parece natural y evidente: creemos no poder ni deber resistirle. Hemos contraído así el vicio de creer que la muerte es temible y las mujeres son deseables.

Ahora bien, esos juicios erróneos tienen una consecuencia tan espectacular como particular: un estado ardiente, agitado, que podría llegar hasta una tempestad: es lo que se llama la afectividad, cuya quemadura imperiosa es tan diferente del frío juicio; fenómeno tan violento que parece revelar que este mundo (que según los estoicos "no es nosotros") sin embargo nos afecta profundamente.

Nada de eso; los estoicos tienen su teoría sobre la afectividad: no es la voz de la naturaleza que nos revelará que nuestra verdadera relación con el mundo desafía los tribunales de la razón; no es más que un acaloramiento local sin significación, un fenómeno parasitario que acompaña automáticamente a los juicios cuando son incorrectos; en cuanto el juicio funciona mejor, el parásito se reabsorbe por sí solo.

Para comprender esto, hay que ver lo que ocurre en el tribunal. Allí actúan cuatro actores: la Razón que dicta la sentencia, la Representación (también llamada Imagen) que le ha presentado al acusado, el Asentimiento o la Aprobación que eventualmente se adhiere a los argumentos del detenido, y por último el Movimiento (o Impulso, Inclinación, Tendencia, etc.) que pasa a la acción en virtud de la sentencia. Por ejemplo, han presentado un instrumento de suplicio a la Razón que, ese día, está un poco fuera de tono; por tanto, juzga mal, y se adhiere a la tesis falsa de que el instrumento es aterrador; el Impulso procede entonces a hacer una tentativa de fuga. Al dictar su sentencia, la Razón se encontraba en tal estado de debilidad que su error puede explicarse; la misma falla de tono hizo que todo el procedimiento se desarrollara en una especie de alocamiento —que parece un alocamiento de pánico— causado directamente por el espectáculo del cadalso. Cuando el lector encuentra en Séneca las palabras representación, inclinación, etc., así como las de atención o de tensión, sabrá que Séneca, sin volverse pesado, piensa o hace alusión a esta construcción teórica, y cree que esas palabras están preñadas de sentido. Según esta teoría, el hecho característico es la disminución del tono; se pierde la cabeza y ya no se puede juzgar con obje-

tividad un cadalso; cuando, por el contrario, se conserva la sangre fría, se juzga razonablemente. Al mismo tiempo, no se produce ningún acaloramiento afectivo. El tono es la fuerza del alma. Para juzgar sanamente hay que tener el espíritu "entrenado"; un error es un "asentimiento bajo una falta de fuerza".[70]

He aquí por qué el estoicismo rechaza con horror la posición de Aristóteles: moderar las pasiones para utilizarlas en dosis aceptables; Séneca insistirá en ello más de una vez: no se trata de moderarlas, sino de extirparlas por completo. No confundamos el verdadero sentido de esta doctrina; no veamos en ella una cólera enfática y vengadora que quiere llegar hasta el fin y aplastar a la bestia, ni una exageración de rétor que nos exige lo imposible para obtener un esfuerzo más: Séneca no tiene nada de rétor. Hay que aniquilar los afectos, escribe, porque nunca estamos seguros de haberlos domesticado; pueden acabar por desencadenarse, llevándose nuestra razón. Pero ese prudente consejo no es más que una manera familiar de presentar las cosas. En realidad, encargar a la razón que modere las pasiones no es peligroso y difícil, sino imposible y contradictorio, porque allí donde hay pasión, la razón desaparece.

El estoicismo es filosóficamente tan discutible como cualquier otra doctrina, pero no enuncia lugares comunes; no pretende extirpar las pasiones, *comprueba* que la afectividad no es más que el síntoma de una falta de tono en la razón. Aristóteles imaginaba que una parte del alma, la razón, vigilaría las pasiones y las contendría en el justo límite: esto es absurdo puesto que el alma es una; no comprende más que la razón, tensa o debilitada; cuando la razón se encuentra debilitada y sus músculos acalambrados vibran en exceso (esta vibración es el trastorno afectivo), es incapaz de juzgar sanamente el justo límite o detener su paso a la acción. Las pasiones no debilitan la razón, sino que nacen de una razón debilitada; absurdo sería esperar de esta incapaz que las tuviera de la rienda. No es por tener pasiones por lo que juzgamos mal y tenemos un corazón que vibra de deseo o de temor: por haber juzgado mal es por lo que cedemos al temor o al deseo; y la vibración parasitaria del tono débil viene a añadir a nuestra conducta imprudente esa *aura* patética, ese trastorno que muchos encuentran fascinante o insuperable y que se llama tonalidad afectiva.

Hablábamos de trastorno afectivo y de calambre; los estoicos recurrían a otra metáfora: los "torbellinos" de un riachuelo que se ha vuelto torrente. Esto es más que una simple comparación. El tono es, sin duda, una especie de corriente eléctrica que recorre ese sistema nervioso, compuesto de fuego y de aire, que llamamos alma: somos materialistas o no lo somos. Séneca nos enseña que, en los animales, seres menos perfec-

[70] Arnim, *Stoicorum fragm.*, vol. II, núm. 278; vol. III, núms. 473 y 548.

tos que nosotros, los movimientos del instinto a menudo son desordenados y espasmódicos. Esto llega lejos, pues nos lleva a comprender mejor cuál es la gran promesa que nos hace el estoicismo bajo la pluma del mismo Séneca: una "existencia plenamente feliz que transcurre en un curso regular" y no torrencial; nuestro autor no hace más que parafrasear una palabra griega, *euroia* que resumía la promesa; no hay que traducirla por "curso próspero" como se ha hecho (al estoicismo no le interesa la prosperidad), sino por "corriente que fluye bien", "curso regular"; nuestra existencia transcurrirá sin torbellinos afectivos; he ahí la verdadera dicha.[71]

Una existencia reducida al ejercicio de la razón constituye la excelencia y la tranquilidad aseguradas. No ser ya más que la parte heroica y serena de sí mismo, única digna del gran nombre de hombre; pero, a decir verdad, no somos más que esta parte, con excepción de nuestros errores; somos ángeles falibles, pero que ya no tenemos nada de la bestia. A veces ocurre que Séneca, deseoso de inflamar el entusiasmo narcisista de sus lectores o discípulos, enseñe que hay que elevarse por encima de la animalidad y subir por la escala de los seres mortales hasta el lugar supremo que la naturaleza nos ha reservado, el de un ser razonable; que debemos especializarnos en lo que la naturaleza sólo nos ha atribuido a nosotros: la razón. Ésta parece una opción que se nos ofrece entre el ángel, la bestia y cierta dosis del uno y del otro. En realidad, esa elección entre el hombre y el animal no es más que una aproximación: Séneca nos exhorta a renunciar, no a una parte animal que ya no existe en nosotros, sino a nuestra parte demasiado humana, a los extravíos de nuestra razón ciega. Nosotros mismos elegiríamos este camino si tuviésemos la mirada clara, pues es el camino de nuestro interés bien entendido. El comienzo de la sabiduría, dice también, es "volverse amigo de sí mismo"; entendamos: buscar nuestro propio interés que consiste en librarnos del error y de los "vicios" para llegar a ser verdaderamente dichosos.

No hay una bestia en nosotros que quiere salvar el pellejo: es nuestra razón humana que, bajo una tensión demasiado débil, juzga que morir es un mal. Que juzgue mejor, y quedará libre. No querrá entonces sino una cosa: seguir siendo lo que la naturaleza había hecho de ella, a saber, un ser razonable y autónomo. Estaremos entonces en un estado de seguridad *absoluta*. Por ejemplo, no nos diremos jamás que una pasión puede enriquecernos el alma o hasta conducirnos a un descubrimiento; jamás correremos el riesgo de apegarnos a un bien "exterior", pues nos arrastraría a su caída final.

[71] Desarrollamos una sugestión de J. M. Rist, *Stoic Philosophy*, p. 88.

Los que no son estoicos corren el riesgo de creer que esta seguridad se paga muy cara. Desaparece de nuestro horizonte todo lo que tiene por nombre deseo, fantasía, aventura, iniciativa, creación, moda, esperanza y hasta, como se verá, civilización y vida cultural. Todo está racionalizado y flota, no puede ocurrir nada nuevo; un estoico jamás experimentará el sentimiento de no haber apreciado una maravilla. Las cosas no ofrecen interés por sí mismas, "la excelencia no necesita nada, encuentra su alegría en lo que tiene, sin codiciar lo que le falta", escribe Séneca; la razón no ordena nada: espera que se le sometan casos para juzgar; no tiene contenido. La fortaleza gubernamental está vacía.

Esta fortaleza se encuentra en la carta 82 a Lucilio, pero Séneca especifica, para empezar, que sólo puede construírnosla una formación de alta cultura, llamada filosofía:

> Que la filosofía levante en torno de nosotros la fortaleza inexpugnable que la Fortuna sitiará con toda su artillería, sin lograr abrirle una brecha. El alma ocupa una posición inexpugnable si ha sabido librarse de las cosas exteriores y hacerse independiente gracias a ese baluarte. Para ello no tenemos más que un solo medio: conocer la naturaleza y el hombre.

Dicho de otro modo, la filosofía de la naturaleza y la antropología general.

Vemos así que el estoicismo explica que el hombre busca la dicha y que la naturaleza le ha allanado el camino dándole por guía la razón; pero entonces, ¿qué viene a hacer aquí, en plena naturaleza, esa ciencia esotérica, la filosofía o la sabiduría?

SÉ TU PROPIO LIBERADOR

Todo hombre es un buen grano cuando sale de manos de la naturaleza, pero el desarrollo de este grano es pronto falseado por la sensación del placer y el dolor; la sociedad repite sobre cada individuo este error de todos. Entonces, ¿estaría mal hecha la naturaleza? No, pues ha hecho posible la elaboración de la sabiduría o filosofía, y nuestro mérito personal consistirá en seguir sus lecciones que nos permite rectificar nuestra perversión inicial. Esta sabiduría es conocida a fondo desde siempre; la doctrina estoica no hace más que recordarnos con insistencia ese saber inmemorial y común a todos los hombres. Gracias a la sabiduría llevaremos una vida feliz y, si no nos volvemos sabios consumados, "al menos nuestra vida se volverá soportable y abrigada". En cambio, a falta de filosofía es "imposible vivir sin temblar, imposible estar en seguridad": *sine philosophia nemo intrepide potest vivere, nemo secure.*

Los animales desprovistos de razón no pueden flaquear, no tienen

pasiones ni vicios, ni tampoco mérito. La razón que remplaza en el hombre a sus instintos puede equivocarse; también debe descubrir por sí misma las grandes verdades; cada quien desea, desde la cuna, ser feliz, pero el conocimiento del método bueno no es innato, y tampoco es una sensación a la manera de los colores o del placer; es un concepto elaborado. De todos modos, esta elaboración se produce muy pronto y en todos los hombres, pues la naturaleza ha depositado en todos el presentimiento de la excelencia; "nacimos sin la virtud, mas para ella"; la naturaleza nos ha creado "educables, dándonos una razón incompleta, pero perfectible". No tenía que hacer más: dado que la razón es su propia guía, sabrá orientarse.

Hablábamos del presentimiento de la virtud: es un hecho que podemos pecar largo tiempo con toda ingenuidad, por falta de educación, pero que a la primera lección comprendemos dónde estaba el bien, y nos ruborizamos; reconocemos el bien sin haberlo visto nunca; por tanto, teníamos en nosotros el germen de la moral. "La naturaleza ha dado a todos los hombres los fundamentos de las virtudes y su semilla"; el comienzo innato del bien está "presente en el recién nacido". Aparte de la virtud, tenemos el presentimiento de un dios. Esas prenociones (tal era el término técnico) de lo divino y de la moral funcionan a manera de chispazos: cuando se nos enseña la lección y se nos "llama" al sentido de un deber que por lo demás ignorábamos, la chispa "se vuelve llama bajo el soplo de las palabras" (sin duda, hay que tomar esta imagen al pie de la letra: las palabras están hechas de aire en movimiento, y sólo su significación es incorpórea). En suma, se necesita el choque de una sensación para que nos formemos la noción de virtud. Esta noción es muy diferente de las opiniones individuales, que varían en cada hombre porque no provienen de una prenoción natural; la prueba de ello es que todos los pueblos tienen una moral así como una religión. Nosotros los modernos pensaríamos, antes bien, que los consensos universales no son dignos de confianza: no hay nada más extendido que la superstición, la creencia en los espíritus o en el machismo; mas, para los estoicos, lo que es universal es natural (el azar produciría, antes bien, una diversidad de opiniones) y lo que es natural es verdadero, pues la naturaleza es demasiado buena para engañarnos.

La sensación es un choque físico que nos incita a formarnos ideas; una sensación dolorosa que se repite nos hace formarnos la noción de sufrimiento; vemos la relación entre el sol y la luz, la semejanza entre un fuego y el rayo. ¿Y la excelencia? Es la *analogía* y sólo ella, la que nos hace formarnos la noción de ella,[72] pues la virtud es una idea muy gene-

[72] El texto capital es la carta a Lucilio, núm. 120, 4 y siguientes, donde se emplea el término

ral, un principio del que se desprenden actos virtuosos que son bastante diversos: no comer ni beber demasiado, socorrer a las víctimas de siniestros... Pero la "semilla" natural nos hace comprender qué analogía hay entre ellos. El concepto muy general de virtud nos permite elevarnos por encima de los datos de la sensación y entre otras, de las sensaciones agradables y penosas; nos permite, asimismo, reaccionar en virtud de un principio, y no al capricho de las circunstancias. Así vemos, pues, que el placer y el dolor están en un cierto nivel y la virtud está en un nivel diferente; la perversión inicial está en el horizonte.

Pero también la sabiduría está ahí; "no encontrarás a nadie que no estime que la sabiduría es un bien, y que es bueno ser sabio", pero dispuesto a no serlo él mismo, y a igualar a los demás en demencia. Cierto, lo que dicen los hombres es una cacofonía, de tanto que varían sus opiniones; pero en lugar de escuchar las conversaciones hay que atenerse a los discursos que sí cuentan: a la poesía, esa lengua universal, a Homero, a los grandes clásicos Eurípides o Menandro, o aun los proverbios y sentencias que se obligaba a aprender a los niños: se descubrirá ahí el depósito inmemorial de la idéntica sabiduría. Crisipo citaba a Eurípides en páginas enteras, para demostrar con su palabra que el hombre piensa con el corazón y no con el cerebro; Séneca plantea con la mayor seriedad del mundo unas frases escolares. La filosofía estoica no es una revelación, un acontecimiento que marcara un giro en la evolución espiritual de la humanidad; si lo pretendiera, se volvería sospechosa; no hace más que repetir lo que los hombres siempre han sabido, aunque rara vez quieran saberlo. Los sabios reconocidos, como Hércules o Sócrates, precedieron en un siglo y en un milenio a los primeros escritos estoicos. La cultura no es sino una moda, una perversión; la naturaleza no tiene edad, y su conocimiento es común a todos.

La naturaleza "hace nacer libre e intacto al hombre; los vicios que lo encadenan no son naturales". Por desgracia, si el hombre es bueno por naturaleza, demasiado a menudo su razón juzga mal el verdadero bien. Sin embargo, no exageremos: la influencia del concepto de virtud es sensible en el curso del mundo tal como va; los hombres cumplen bien o mal con sus deberes, crían a sus hijos, indican el camino al viajero extraviado, etc. Sólo su conducta es imperfecta; hacen el mal tan a menudo como el bien, son irregulares, pues olvidan el principio general del que debieran derivarse uniformemente todas sus acciones; además, poseen una cosa que hoy se llama civilización o cultura y que no es más que una inmensa excrecencia contra la naturaleza, de vicios que se han convertido en hábitos colectivos. Esta perversión general de la razón

griego de *analogia*; texto desdichadamente omitido en los *Stoicorum fragm.*, donde encontraría su lugar en el tomo III, núms. 229-236.

justifica la afirmación de que, con rarísimas excepciones, todos los hombres son enfermos, son dementes.

Los fundadores del estoicismo, y tras ellos Séneca, enseñan que la perversión tiene dos orígenes: ciertas sensaciones y la opinión general; se produce desde el instante del nacimiento. La sensación de lo agradable y la de lo penoso marcan el alma del recién nacido. Luego, su nodriza y sus padres, sin contar los poetas que cantan al amor y al placer, lo habituarán, por sus palabras y su propio ejemplo, a atribuir una importancia capital al placer y al sufrimiento en lugar de juzgarlos según las luces de la razón; "repercuten como un eco",[73] sobre él, su propia perversión inicial, como él mismo la repetirá sobre sus propios hijos. En cuanto el recién nacido ha salido del vientre de su madre, cambiando el húmedo calor prenatal por este mundo seco y frío, la comadrona le da un baño caliente. Lo primero que aprende es la diferencia entre el dolor y el placer.

Sin duda, objetaba a los estoicos el médico Galeno, pero ¿cómo es posible que el niño atribuya alguna importancia al placer y al dolor, si la razón los desdeña? ¿No será que la razón no es todo para nosotros? ¿Qué hay en ello algo irreductible? Menos se habría necesitado para enfurecer a Séneca, quien no toleraba la idea de que el placer tuviese, por naturaleza, alguna importancia. ¿Qué habría podido responder? Que la sensación precede en un paso a la elaboración de las prenociones; que la presión ideológica del medio circundante es poderosa; él respondería sobre todo, creo yo, que el alma del recién nacido aún es "blanda", y que aún no tiene suficiente tono para rechazar las lecciones de la sensación.[74]

Después de la sensación, viene el fenómeno de habituación. La importancia del placer y del dolor es un primer error que, al correr de los años, se convierte en un hábito que nos resiste, como todos nuestros hábitos, tanto que lo creemos natural, y entonces un Epicuro podrá edificar toda una filosofía sobre esta superstición del placer. Hábito que se refuerza un poco más cada vez que cedemos a él; los estoicos no creen, como su adversario Galeno, que en el alma haya una parte afectiva, sino que creen en la habituación, que junto con su materialismo se representan como un fenómeno físico, un endurecimiento; "endurecido", "duro", repite Séneca. Casi no se les ocurre explicar cómo el alma se endurece: la experiencia cotidiana (Crisipo alega que, así, el agua se vuelve hielo) haciendo a sus ojos algo que huelga explicar. Se adopta por repetición el

[73] Lo que se dice *katêchêsis* o *divulgatio famae (Stoicorum fragm.,* III, núm. 229). Tal es la referencia de este esbozo de análisis sociológico.

[74] Una comparación de Séneca, carta 115, 11, sobre los "tiernos" infantes y de Cicerón, *Leyes*, "los niños, tiernos e ingenuos", sugiere que el argumento implícito se remonta a los fundadores del estoicismo.

hábito de los errores de conducta (que entonces toman el nombre de "vicios") como si fuesen conductas bien razonadas (esto se llama sabiduría). El alma sigue siendo una, no es tiro de dos caballos, uno de los cuales tiraría en el sentido razonable mientras que el otro, demasiado blando, tiraría en el otro: es movida sólo por la razón, pero ésta puede gustar del placer, adoptar hábitos de comodidad y embotarse. El hábito se convierte en una segunda naturaleza, una manera de ser inveterada (que también se dice *habitus*), una enfermedad crónica: una tos no atendida se vuelve enfermedad del pecho (Séneca era asmático). Con todo esto se debe matizar lo que afirmábamos al comienzo: que la pasión no es más que un simple error de apreciación; es cierto, pero interviene la habituación: para dejar de amar no basta haberse dicho una vez que, después de todo, el abrazo amoroso no es nada; también hay que haberse impregnado largamente, imbuido de esta verdad.

El hábito, unido a la perversión inicial que no perdona a nadie, hace que cada quien tenga sus "vicios", errores tolerados, inveterados, que son literalmente enfermedades del alma (a Séneca le gusta emplear ese vocabulario médico). Hagamos ahora la suma de los individuos y pasemos al plano colectivo: toda la sociedad nos parecerá, en cualquier época que se la considere, como un gigantesco manicomio; la única prueba de la rectitud original es el sentimiento no menos universal de la vergüenza, homenaje que la enfermedad rinde a la salud. Tengamos la sabiduría de no irritarnos contra esta perversión colectiva: los culpables son, primero, las víctimas; no son degenerados que hayan perdido la sabiduría; "no se es sabio, se llega a serlo". Séneca lanza su ironía contra el lugar común de la supuesta decadencia de Roma: "No ha existido una edad de la inocencia"; los vicios cambian de siglo en siglo, pero su cantidad es constante. En nuestros días, durante el reinado de los césares, el vicio es el "lujo" (término intraducible: la *luxuria* consiste en permitirse todo y en no rechazar nada). En el siglo anterior, el de las guerras civiles, el vicio era la crueldad. Cada época tiene su vicio dominante, su civilización propia.

Séneca tiene una visión casi alucinada de la sociedad, esa "reunión de fieras" peores que los lobos, ya que éstos no se devoran entre sí; su rechazo de la realidad es tan violento como lo serán un día las condenaciones de la sociedad burguesa y luego de la sociedad de consumo, o como el desprecio del mundo o *contemptus mundi* entre el clero regular. Todo lo que cubre las tierras y los mares es un hormigueo de locura colectiva: casas, ciudades y navíos (es *contra natura* ir a buscar productos exóticos, que la providencia de Dios habría tenido, seguramente, buenas razones para hacer crecer en otras riberas).

Para encontrar un estado de la sociedad que haya sido conforme a la naturaleza, hay que salir de la historia y tal vez de la realidad: durante

la edad de oro prehistórica, el hombre no deseaba ningún mal al hombre, el poder político no era ejercido sino por reyes buenos, y los hombres se contentaban con simples cabañas, cavernas y vestimentas hechas de pieles de animales. Y sin embargo, Séneca se muestra extrañamente reticente al hablar de esta pureza natural; esos hombres, escribe, no eran sabios, sino como niños grandes; ignoraban el error, y por ello su candor no tiene mérito, pues sólo tiene mérito una rectitud inicialmente perdida, que la filosofía ha permitido recuperar. Acaso sintiera Séneca el deseo inconsciente de sufrir para merecer; tal vez quiera demasiado la muralla mental de la cultura para admirar una época en que la filosofía era inútil; estima, ante todo, que sin el razonamiento filosófico que le sirve de muralla, no podía durar la inocencia primera: no sabía objetar nada a las tentaciones.

Las enfermedades del alma tienen la particularidad de que los pacientes no se sienten enfermos; esos dementes se encuentran felices en su estado. Hasta tal punto que "descubrir que se está enfermo es el comienzo de la curación". Ahora bien, una medicina mental, llamada filosofía, se encuentra a nuestra disposición; "¿qué se necesita para llegar a ser hombre de bien? Quererlo", es decir, consentir en consultar a un médico y en seguir estrictamente sus prescripciones.[75]

Así, la primera frase de las *Cartas a Lucilio* es ésta: "Sí, mi querido Lucilio, sé tu propio liberador", libérate a ti mismo de esas cadenas que son nuestros errores tolerados, nuestros afectos habituales, el deseo y el temor. Nada más fácil que liberarnos, ya que somos libres de ir a ver al médico. No vamos ahí, cierto, a menos que nuestro intelecto se haya dejado persuadir de que estábamos enfermos y éramos menos felices de lo que creíamos; amarse a sí mismo no es complacerse en el propio estado. No buscarías la sabiduría si no la conocieras ya un poco; quererlo, liberado por el saber, permite reconquistar la libertad de no obedecer más que a nuestra razón; ésta prescribe no someterse a ningún objeto exterior, con el fin de conservar precisamente nuestra razón, que es la condición de nuestra independencia y, por ello, de nuestra seguridad infalible. La independencia de lo que se puede llamar el intelecto-voluntad se toma a sí misma por un fin y es el medio de su propia liberación.

[75] Éste es el sentido, muy sencillo, de los términos: "Basta quererlo"; ningún lector sensato habría vacilado, pero Pohlenz creyó que aquí tenía que saludar algún voluntarismo "muy romano" de Séneca. Cierto es que Pohlenz hace frases sobre los caracteres nacionales, el "genio romano" de Séneca o el "carácter semítico" de Zenón de Citio; véase Rist, *Stoic Philosophy*, p. 224. Lo malo es que Zenón no hacía más que continuar a Sócrates y que Séneca era un discípulo fiel de Zenón. Se formará una idea muy falsa del Imperio "romano" el que ignore que su cultura era griega.

¿Cómo liberarse de los errores tolerados por el hábito? Adoptando, a fuerza de repetición, el hábito de las verdades opuestas; a cada repetición se progresa en sabiduría; pues, al repetir una conducta recta no llegamos a una domesticación animal: quedamos penetrados de la verdad por la cual somos rectos. Tal no es el método de Pascal, de comenzar por hacer los gestos, por "plegar el organismo", sino el inverso: no se haría una acción recta si no se hubiese comenzado por comprender que antes se actuaba mal; además, la rectitud se reconoce al punto, gracias a las prenociones. El intelecto viene en primer lugar.

Cuando se ha reconocido el error del deseo o del temor, se vuelve posible suspender un primer movimiento vicioso; método largamente recomendado en el tratado *De la ira*: contenerse de actuar y aprovechar esta pausa para hacer un juicio mejor sobre el objeto de la irritación;

> Entre la ardiente cólera
> y su amarga tormenta,
> interponed la pausa
> de una noche tranquila.[76]

Tal es la prescripción de Séneca; repetid el mismo bloqueo hasta que se vuelva automático. La cura por comprensión de las verdades universales de la razón es muy diferente del análisis psicoanalítico, en las interioridades de la historia personal del enfermo; todo se hace a golpes de razonamiento y a la fuerza de la habituación, y todo el proceso está enteramente desprovisto de patetismo y de patología; la decisión de curarse no tiene el brillo de una conversión a la sabiduría, y el deseo de curar no se debió a un malestar insoportable; por lo contrario, el enfermo se sentía rebosante de salud. Todo se encuentra bajo una apacible luz intelectual.

La misma tranquilidad vemos en el análisis de las potencias de error, que no son el diablo; no son otras que las potencias de verdad, pero mal empleadas. Cuando nos tienta un objeto exterior, pone en movimiento nuestros deseos o inclinaciones y nos hace pasar a la acción; parece tirar de nosotros y ser la causa de nuestras desviaciones. En realidad, no es más que la "causa precedente", la ocasión que hace al ladrón; viendo a Elena, Paris se volvió ladrón de amor, pero la verdadera causa, la causa

[76] Encontramos el problema del que hablábamos, p. LVII, n. 2. Como dice Rist, Séneca, en lugar de la concepción "psicosomática" de Crisipo (juicio y cuerpo son los dos aspectos contemporáneos del mismo proceso), introduce una descripción más "aristotélica": el proceso se divide en el tiempo, y una impulsión primera iba seguida de un movimiento de contención. En las partes más abstractas de la doctrina (ontología, lógica), Séneca es un talentoso aficionado que no tiene el virtuosismo de un profesional; pero la psicología sale ganando. Véase J. M. Rist en *Aufstieg und Nierdergang*, vol. XXXVII, tercera parte, p. 2000.

actuante, no fue otra que él mismo: no había aprendido que no hay objetos deseables y que sólo existen necios que así los juzgan. La pasión, decía la doctrina, es un "pleonasmo", va demasiado lejos y se pasa del justo medio. Pero no por energía libidinosa: sólo por haber calculado mal los límites; se va demasiado lejos, llevado por la ocasión, no por alguna infinitud del deseo que tuviera su energía propia, su fuerza de expansión, y que debiera descargarse de una manera u otra; el hombre de los estoicos está muy lejos del de Freud.[77]

Jamás le falta la voluntad a quien quiere hacer el bien: "no hay que aprender a querer", escribe Séneca: *velle non discitur*. Si se ve la verdad o si se juzga mal, automáticamente se pasa a la acción para cumplir la sentencia; allí donde los Modernos hablan de voluntad, la filosofía antigua comprobaba simplemente que los seres vivos tienen una capacidad natural de actuar y ser "automotores", según el término técnico. En cuanto a creer percibir tras esta espontaneidad una misteriosa y doliente voluntad, esto es desdoblar la cosa, entre ella y su sombra verbal; pues si para pasar a la acción hubiera que desear, entonces para pasar a la voluntad habría que querer querer, como el barón de Münchhausen, quien se salvó de morir ahogado sacándose del agua mediante el sencillo sistema de tirarse de los cabellos. "Querer" se decía simplemente "decidir" o "hacer".

Cierto, para "hacer" se necesita tono, pero también se necesita éste para juzgar, y en ambos casos se dispondrá de la cantidad de tono de que se sirva, ni más ni menos: de mucho para juzgar bien, y de menos para juzgar mal; pero jamás podrá decirse que se *carecía* de tono, pues éste debe toda su existencia a la necesidad que tenían los estoicos de explicar que el alma no sólo era un receptor de información, sino que también procesaba esa información y actuaba en consecuencia; la energía es la duplicación dinámica de los movimientos, el reverso de la medalla; un reverso no puede ser más grande o más estrecho que el anverso.

En cambio podemos, a nuestro capricho, contemplar la medalla al derecho o al revés; ora dirá Séneca: "Atención, tiende tu alma" (y se sobrentiende "y juzgarás rectamente"), ora dirá: "Juzga mejor" (quedando sobrentendido que, para juzgar bien, el alma se tenderá todo lo que sea necesario). El progreso no es cosa de voluntad sino de ejercicio; la fuerza del alma aprende a tenderse por el ejercicio, decía Crisipo, pero también decía que, por el ejercicio, la verdad se vuelve hábito y "prende" como el hielo.[78] Querer y saber van al mismo paso, y también comprender y actuar. A Séneca llegó a ocurrirle rechazar a un discípulo que le proponían porque éste tenía vicios demasiado endurecidos para ser recuperable; pero no estaba entre las costum-

[77] Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 190.
[78] *Stoicorum fragm.*, vol. III, núms. 278 y 510.

bres de Séneca ni las de ningún estoico acusar a un hombre de carecer de voluntad.

La acción conforme a la excelencia ya no es concebida como resultado de un conflicto entre las diferentes partes de la personalidad; el esquema estoico se funda en el estado de salud o de enfermedad mental de una sola personalidad. La voluntad ejecuta nuestras decisiones, el tono no puede faltar (intelecto y voluntad van al mismo paso, inferiores o iguales a su tarea) y la *libido* no tiene energía propia; nuestras pulsiones no hacen más que responder a los estímulos del mundo exterior; la vida no es prodigalidad y gasto, como lo creerán otros; su divisa es: "Yo me mantendré"; creación, iniciativa, ofensiva, búsqueda y voluntad de poder no existen. Todo está en acción y ninguna energía potencial tasca el freno en un rincón. O mejor dicho, aparte del intelecto-voluntad y la habituación por la práctica y el ejercicio, existe un tercer factor, que siempre se pasa en silencio: el factor tiempo. El tiempo que necesitamos para comprender, si somos lentos de ingenio, el tiempo de deshabituarnos, si tenemos un vicio.

Sí, se necesitará mucho tiempo; para filosofar "el intervalo que va de la niñez a la vejez es muy breve y hay que pasar aprendiendo a vivir todo el tiempo que se vive"; a los 60 años, Séneca aún iba a escuchar las conferencias de un filósofo. "Se ha tenido buena fortuna si, al precio de un estudio obstinado, se ha llegado en los días de la vejez a la grandeza de alma y a la rectitud", añade Séneca. La vida entera "apenas basta para el simple aprendizaje de despreciar la vida". La conferencia sobre *De la brevedad de la vida* confiesa, sin ambages, que grandes hombres han reconocido en su lecho de muerte que aún no habían acabado de aprender a vivir. Espíritu burlón, Luciano se burlaba de esos estoicos que han pasado toda su existencia aprendiendo cómo vivir.[79]

El tiempo y la atención

Volverse un sabio o, menos ambiciosamente, progresar por el camino de la sabiduría es algo que, como hemos visto, requerirá bastante tiempo. Pero, cosa curiosa, el estoico no parece preocuparse por ello; no se pregunta con angustia si entrará en el número de los elegidos, si será arrebatado por la muerte antes de alcanzar el término de sus esfuerzos. A cada día le basta su dolor, al parecer. Séneca, como un día lo hará san Agustín, sólo lamenta haber descubierto tan tarde la verdad. Pero, en cuanto a su porvenir, no se muestra impaciente ni ansioso.

Esta actitud de los estoicos ante el tiempo es curiosa y reveladora, y debemos explayarnos ante ella. Como veremos, no deja de estar en

[79] Luciano de Samosata, *Hermotimos,* 4-7.

relación con otra extrañeza aún más grande. Los estoicos confesaban sin rubores que el sabio, cuyo nombre se arrogan y que es el objetivo de sus esfuerzos y la razón de ser de su filosofía, el sabio tal vez no hubiese existido jamás o, si acaso, muy rara vez.

Volvamos. Un estoico se ha colocado en la trayectoria que debe llevarle del estado (general pero anormal) de habitante de un manicomio, hacia la salud mental. El estado de salud será definitivo una vez que se deje arrastrar; es conforme a la naturaleza, que lo ha hecho todo para ello, y es tan racional como natural. Es tan estable como una pirámide que, colocada anormalmente sobre su punta, cae por fin sobre su base. Sólo que esto no es instantáneo; se requiere un poco de tiempo para que la pirámide caiga en su posición normal. También se necesita tiempo para llegar a la utopía racional, el sabio, y para que la realidad humana recupere su aspecto teóricamente normal.

También se necesita tiempo para que el comunismo, que tiene el sentido de la historia, se realice, como lo quiere la racionalidad histórica. Estoicismo y marxismo tienen en común, estructuralmente, que el tiempo mide (y anula) el intervalo que separa lo real de lo racional, la realidad de la teoría; la historia necesita tiempo para parir. Pero, al mismo tiempo, la distancia que separa la teoría de la realidad pierde toda importancia: no constituye un argumento contra la teoría, ya que todo eso no es más que simple cuestión de tiempo; no se va a poner todo en duda por tan poco. Tanto menos cuanto que no se ha fijado ningún plazo límite. En el extremo, esto podría durar indefinidamente; tal vez nadie haya llegado a ser sabio...

Pero eso deja intactas, y por buena razón, la creencia en la verdad del estoicismo y la sensación de que la idea del sabio no es vana; al contrario: los movimientos más conformes con la mecánica racional no son instantáneos más que en los sueños; no se producen realmente sino al precio de frotamientos. La economía política moderna hace comprender cuál era el modo de creencia estoico en el sabio. Esta teoría describe un estado del mercado en que la oferta y la demanda han terminado por equilibrarse, lo cual tiene la virtud (se le puede demostrar matemáticamente) de maximizar el interés general de la colectividad; de todos modos, este estado final y óptimo sólo se alcanza al cabo de cierto tiempo, por razón de los frotamientos. Pero, aun si no se hubiese alcanzado jamás, nos permitiría comprender el movimiento de los precios (que tienden al equilibrio) y prescribir la política más racional (suprimir las barreras aduanales, no alterar la competencia, etc.). Por tanto, si preguntáramos a un economista: "Pero, en fin, ¿se ha alcanzado ese equilibrio así sea una sola vez en la historia universal?", él no sentiría ningún embarazo en responder que probablemente no ha ocurrido nunca

pero que, en suma, eso no tiene importancia pues, al tender al equilibrio y al aplicar la política racional, ya se avanza hacia lo óptimo y nos despegamos del marasmo económico. Asimismo, los estoicos blandían el ideal del sabio, pero pensaban sobre todo en el caso más frecuente: los individuos que estaban "en progreso" hacia la sabiduría y que Séneca llama los *procedentes*; él mismo era uno de ellos y, evidentemente, no era un sabio.

Estoicismo, marxismo y economía son racionalismos causados por roces temporales, si puede decirse así; además, las dos primeras doctrinas tienen en común el ser intelectualistas. Las masas oprimidas y los enfermos mentales que somos no tienen nada, en sí, que en principio les impida buscar su interés y liberarse: su alma no está dividida; sólo necesitan tiempo para cobrar conciencia de su mal, convencerse del remedio y educarse en sus luchas cotidianas, y desembarazarse de las ideologías que antes los cegaban. Se necesita el tiempo para explicarles todo eso, pero no hay ningún plazo prescrito; si parecen demorarse, sólo es porque la verdad aún no les ha sido bastante *explicada* (término sacramental en las reuniones de célula), porque la doctrina aún no ha penetrado en las masas, no ha impregnado bastante profundamente el alma del hombre en su progreso hacia la sabiduría. Todos acabarán por comprender, pues todos son iguales en razón; se necesitará *más o menos* tiempo (el tiempo de las doctrinas por "roce" siempre es indeterminado). Habitualmente se elogia al estoicismo por haber reconocido que los esclavos eran seres racionales, pero hay más aún: Séneca confiesa que las mujeres, "esos seres inconsiderados, reacios e incapaces de resistir a sus deseos", sin embargo son educables, al precio de un gran esfuerzo de instrucción.[80]

En cuanto al sabio consumado, es tan raro como el fénix, y si acaso se ven uno o dos por milenio, escribe Séneca, con un humor magnánimo; tal era el dogma oficial: uno o dos sabios desde siempre (Hércules con seguridad, Sócrates probablemente); otros añadían a Diógenes el Cínico; Séneca, patriota, añade a Catón de Utica. La secta no atribuía la condición de sabios a sus propios fundadores.[81] Eso ya era sabido: "No ha existido hasta este día sabio consumado ni orador perfecto", escribe un culto agrónomo que evoca los dos grandes tipos humanos rivales: el filósofo y el rétor.[82]

Pero aun cuando el sabio no existiera jamás, su "modelo" (en el sentido en que se habla de los "modelos" matemáticos en economía) justifi-

[80] Mme I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, pp. 156-157; Séneca, *De la constancia*, XIV, I; *Consolación a Helvia*, XVI-XVII, *Consolación a Marcia*, I y XVI.
[81] *Stoicorum fragm.*, III, núms. 657, 658, 662, 668.
[82] Columela, *De la agricultura*, XI, I, 11.

caría los esfuerzos que se hacen por acercarse a él, y la vía racional que se debe seguir. En bellas páginas casi líricas, Séneca hace varias veces el retrato de ese sabio, para suscitar entusiasmos y para mostrar el punto, en el infinito, en que convergen los esfuerzos paralelos. Por tanto, no es muy cierto que el estoicismo haya sido un elitismo que imponía al santo como tipo normal; no hacía más que el catolicismo, el cual enseña que cada quien debe esforzarse por imitar a Jesucristo, no con la esperanza de igualar a ese dios, sino para seguir los mismos caminos que él, pues esos caminos son los del bien; Séneca se atiene varias veces a un ideal más accesible, que todos debieran igualar, el del "hombre de bien". Pero continúa blandiendo, más en alto, el icono del sabio, por un puntillo de honor "revolucionario", que distingue su secta del "reformismo" popular de las morales sapienciales (pues Roma tenía una moral proverbial de la sabiduría y de la probidad, que se enseñaba en las escuelas). De igual modo, el estoicismo auténtico puede distinguirse fácilmente de las explotaciones eclécticas que hacía un Cicerón, para educación del pueblo romano: el ideal del sabio está casi ausente en esas adaptaciones.

Sí, Séneca creía, literalmente, en la realidad del sabio: creía en él como en una auténtica posibilidad, raras veces hecha realidad, pero cuyo razonamiento probaba la coherencia y la utilidad cotidiana. Por ejemplo, es muy cierto que se puede acabar por suprimir la afectividad, pues la teoría demuestra que los afectos siempre siguen a un juicio. El tiempo que se necesitara para llegar a ello no se toma en consideración; no cuenta, es algo que va por sí solo, es exterior al modelo racional. También se le ha perdido de vista en la teoría pura de la economía: se aguarda distraídamente a que se estabilice el equilibrio de los dos miembros de la ecuación de cambio: "a la larga", se acaba por alcanzar este equilibrio. Esto hacía decir a Keynes, hombre muy empírico, a quien se pedía remediar el desempleo de Inglaterra en 1930: "A la larga, todos habremos muerto." Un estoico muere antes de llegar a sabio.

La paradoja de la extrema escasez de sabios —o hasta de su inexistencia—[83] casi no se ha comentado; se la menciona a manera de curiosidad, de muestra del extremismo estoico. Sin embargo, no tiene nada de extremista y es reveladora de la estructura profunda del estoicismo. Tomada al pie de la letra, la paradoja parece enorme; equivale a decir que existe estoicismo pero que no existen estoicos; todo aquello de que hablaba esta doctrina planeaba por encima de la cabeza de sus sectarios, con excepción de algunas páginas que tratan de los "progresantes" y de los grados de progreso; tampoco se dejaba de recordarles que entre los más avanzados de ellos y el verdadero sabio, el último intervalo era

[83] Diógenes de Babilonia, en *Stoicorum fragm.*, vol. III, p. 216, núm. 32.

tan grande que resultaba prácticamente imposible franquearlo, y que el sabio era un ser de otro orden. Séneca recurre a una comparación de todo o nada: es posible ahogarse a algunos metros de la playa, tanto como en alta mar; o se está en el agua o se está en la tierra firme; no hay término medio.[84]

Comprendamos que la verdadera diferencia entre el sabio y el resto de la humanidad es de orden metafísico; ésta es la diferencia de la racionalidad y de la empiria. Sólo que esta racionalidad no planea por el cielo de las ideas; antes bien, se asemeja a un filón de oro puro, envuelto en el corazón de la realidad como en una veta. La empiria es una racionalidad aproximativa, que se acerca más o menos a la exacta razón porque de ella recibe su orientación y su valor. Recordemos que los estoicos no creían aportar a los hombres la revelación de secretos desconocidos. Creían no hacer más que despejar el sentido implícito e imperfecto de las conductas humanas.

Por consiguiente, la exaltación del sabio no entrañaba una devaluación del resto de la humanidad, sino al contrario; tampoco era un elitismo y aún menos una hipérbole provocadora: el "modelo" del sabio sólo se presenta inaccesible a fin de conservarle su pureza racional, pues sólo este oro puro da sentido y valor a las conductas demasiado humanas que lo implican. Sólo se pone demasiado en alto al sabio para elevar a los simples mortales; la empiria perdería su sentido si el sabio fuera sospechoso de poder ser alcanzado "poco más o menos".

Los estoicos tenían un amor a las paradojas del que se burlaban sus contemporáneos, quienes no veían su alcance. La paradoja de la inexistencia del sabio era un modo de expresar su concepción de una racionalidad implicada en la empiria, en una época en que aún no existían la mecánica racional ni la teoría económica y en que cualquier distinción entre lo real y lo racional corría el riesgo de ser interpretada como una separación radical en la línea de Platón. Situación embarazosa, como lo deja transparentar un pasaje de Musonio: ¿cómo creer en la posibilidad de la virtud, si ésta parece superar la naturaleza humana? La única prueba de que es posible es la existencia de sabios. Después de esto Musonio, en lugar de enumerar los nombres de esos sabios, declara que no es posible que esos sabios no lleguen a existir un buen día.[85]

Lejos de ser ruinosa, la confesión de la inexistencia del sabio era reconfortante. Y comprendemos también el sentido de otra paradoja que provocaba grandes exclamaciones: todas las faltas son iguales y no es peor matar a su propio padre que robar un huevo; Séneca, por su parte, toma la defensa de una paradoja corolaria: el no sabio comete

[84] Véase también *Stoicorum fragm.*, III, núm. 539.
[85] Musonio, fragmento, XVII Hense.

todas las faltas concebibles, tiene todos los vicios a la vez. Cierto, para los tribunales, no todas las faltas merecen el mismo castigo. En cambio a ojos del filósofo, cuyo único afán es distinguir lo racional de lo real, una conducta es conforme a la razón o no lo es; un punto lo es todo. Para quienes se interesan en la diversidad de los caracteres humanos, un avaro no tiene el mismo vicio que un glotón; un hombre que tuviera todos los vicios a la vez sería un prodigio, pero, a ojos de un estoico, todos los vicios tienen en común el no ser conformes a la conducta racional del sabio; esto lo expresa Séneca a su manera: el no sabio no tiene todos los vicios más que virtualmente; en la práctica, cada individuo empírico tiene sólo los suyos.[86]

La misma paradoja de todo o nada la encontramos en Kant, destinada a ilustrar la distancia que hay entre un "modelo" racional y sus encarnaciones empíricas: no ha habido un solo acto hasta hoy, escribe Kant, que fuera realizado por puro sentido moral. Péguy veía en esto un rigorismo estéril; "el kantismo", creía, "tiene las manos limpias, pero no tiene manos". Esto es tomar a un filósofo por un predicador; Kant no decide en lugar nuestro que haya que conservar puras las manos, así perezca el mundo: analiza el fenómeno de la moral como un químico analiza el azúcar y un economista el mercado; no trata de difundir su moral más que alguna otra: quiere saber lo que es la moral, tal como se encuentra en el mundo real. Para ello, procede en dos partes. Empieza por comprobar que una regla es moral cuando se le obedece porque es la regla: el deber es categórico; saca entonces un modelo racional (es decir, propio a realizar una obediencia también categórica):

> *si* lo que quieren los hombres es que la moral funcione categóricamente, *entonces* sería necesario que se obedecieran las reglas por pura docilidad y no por caridad, amor a la perfección, altruismo, placer de actuar bien y, en el mejor caso, por un sentimiento de respeto; pues si desaparecieran esos móviles interesados, nada nos movería ya a obedecer la regla.

En ese momento, Kant comprueba dos cosas: que, en efecto, ese modelo coherente es al que, en la realidad, tienden los hombres tal como son:

[86] A decir verdad, la paradoja quizás tuviera otro sentido que el que le atribuye Séneca: que cada vicio ponía en juego a todos los demás, así como tener una sola virtud, pero tenerla a fondo, era tenerlas todas, pues cada una implicaba el ejercicio de otras tres (*Stoicorum fragm*., III, núms. 255, 275, 280); no se puede ser "valeroso" sin tener "prudencia" o discernimiento (que hizo saber que el valor era una virtud), "templanza" (que distingue el valor de la temeridad) y "justicia" (que sabe hacia quién hay que manifestar valor). Asimismo, el que tiene un vicio los tiene todos; un impío carece de justicia hacia los dioses (*Stoicorum fragm*., III, 660), ahora bien la justicia implica las otras tres virtudes, de modo que ser impío es carecer de todas las virtudes. Asimismo, el loco lo ignora todo (III, 657-658). Conclusión: se es todo o no se es nada.

sólo estiman la voluntad buena, dispuesta a sacrificar sus intereses en aras del sentido del deber; Kant comprueba, asimismo, que ese modelo en su teoría pura sólo se aplica a través de móviles afectivos; en ese sentido no se ha producido todavía ningún acto conforme al modelo de la teoría pura. Queda en pie el hecho de que a través de las conductas morales, tal como las observa a su alrededor el filósofo, se descubre una aproximación, mayor o menor, al modelo teórico.[87] Por ejemplo, los propios estoicos cumplen con sus deberes, no porque sea el deber sino porque desean conformar su minúsculo yo al gran Yo, el universo, como veremos, o también porque quieren ser felices, como ya lo hemos visto; no por ello dejan de esperar que todo el mundo cumpla con su deber, así tuviese que sufrir.

Las paradojas de todo o nada acaban, como recordaremos, valorando los esfuerzos del "progresante" que avanza paso a paso hacia una meta supra-empírica que no alcanzará jamás; pero lo que hace tiene un sentido, y no pierde su tiempo apuntando a la pura racionalidad. No confundamos el modelo y la salvación; no llegar a ser un sabio consumado y condenarse son dos cosas distintas. La salvación es una sentencia que medirá si todo lo que se había hecho hasta el último día se ha ganado o perdido; antes de ese examen final, todo está en suspenso; en cambio, cada paso más hacia el modelo es una ganancia inmediata que queda adquirida aun si el modelo teórico no es alcanzado nunca. Los progresos son inmediatamente sensibles, y nunca se les pone en entredicho.

De ahí la falta de angustia o de impaciencia de que hablábamos. La vida del progresante, la de todo estoico, queda así transformada; es plenamente positiva; si bien la "revolución" del sabio, que da un sentido a sus esfuerzos, permanece visible como su estrella polar en el horizonte, las tareas del momento y los ejercicios de habituación son su único interés y le bastan. La curación mental es la gran meta de la vida del estoico, que renuncia con alegría a cualquier otro designio, pues sólo importa la verdadera dicha; se consagra a ello por entero, y Séneca no descansará hasta haber persuadido a su discípulo Lucilio de que dimita de su cargo de alto funcionario de finanzas para consagrarse exclusivamente a la sabiduría. Ahora bien, la curación consiste en seguir las indicaciones de un "modelo" muy sistemático, de un "plan" que será bastante más que quinquenal... Lucilio deberá encauzar, pues, sus esfuerzos

[87] Si fuera de otra manera, Kant no habría hablado de nada real: habría formulado un voto piadoso, habría descrito un mundo de sueños, habría hecho prédica moralizadora; de hecho, con el nombre de filosofía prospera un género literario insípido que confunde la realidad con lo que sería bueno que la humanidad creyera; a menudo se toma la filosofía como una especie de evangelio, encargado de dar "a los hombres de hoy el mensaje que necesitan", y predicarles lo que deben hacer creer.

en función del modelo muy organizado. A cada momento, la existencia nos propone deberes y nos abruma con solicitudes o tentaciones; ¿iré a distraerme al teatro esta tarde? ¿Debo ir a la ciudad para cumplir un deber de cortesía mundana? No puedo dejar esto al azar, puesto que tengo una tarea suprema, debo someter mis deberes verdaderos o supuestos al juicio de la sola razón, la menor tentación amenaza mi seguridad interior y la menor acción me habitúa un poco más al bien o al mal. Vivir al día es habituarse un poco más cada vez al modo de vida no racionalizado: el de esos "locos" que somos todos. La nueva existencia, la del estoico, está hecha de un control incesante; como dice Séneca, "una infinidad de accidentes sobreviene a cada hora y exige reflexión, y a la filosofía es a la que hay que pedir consejo". La condición de la dicha es que la fortaleza interior decrete como permanente el estado de sitio.

Texto revelador. En la vida de un estoico, cada minuto cuenta; el tiempo es inapreciable. No porque sea breve y se tema carecer de él (a cada minuto su premio, que consiste en haber empleado racionalmente el minuto), sino porque no se le debe perder con irreflexión. Representémonos lo que es el empleo del tiempo de un hombre ordinario, bastante honrado, pero que no ha abrazado el proyecto estoico; este hombre tendrá que realizar un cierto número de tareas sociales: sus deberes de Estado, de padre de familia, de hombre de mundo... entre esas tareas fijas que le impone la existencia vulgar, nuestro hombre tiene ratos libres y no debe dar cuenta de su tiempo; el curso de su vida está erizado, de lugar en lugar, por deberes separados, entre los cuales es neutro el espacio. En cambio, para un estoico no será neutro ningún periodo: si de momento no tiene nada que hacer, como suele decirse, ¿en qué deberá emplear racionalmente ese plazo? Tiene el derecho de reposar, pero todavía falta que la razón juzgue si ese reposo es necesario. El estoico es comparable a un conductor que no debe desviar la mirada del camino ni un instante, porque en cualquier momento puede aparecer un letrero, u ocurrir un incidente que amenace su seguridad; el conductor no debe permitir que su atención se relaje un solo minuto, debe prestar atención sin cesar. Se ha pronunciado la gran palabra, la de *atención*, la de ponerse en tensión o tono.[88] La primera carta a Lucilio tiene por objeto poner al punto al discípulo, en un estado de atención que no dejará que ningún minuto se le escape por distracción. El tiempo no es un fluido gratuito, parece decir; dejarle huir gota a gota por irreflexión es socavar el principio de un empleo planificado del tiempo. Hay que tener "el alma siempre presta y tensa como la de los atletas durante los encuentros de pugilismo".[89] Una vez planteado el principio de planificación, la

[88] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, segunda edición, p. 19.
[89] Panecio, fragmento 116, Van Straaten.

segunda carta a Lucilio empieza a precisar el empleo del tiempo: habrá que habituarse cada día a la idea de que la pobreza y la muerte no son nada, impregnándose de las lecturas que habrá que hacer en ese sentido. Un minuto perdido es más que una pérdida de tiempo: es empezar a deshabituarse a poner atención. Si se decide ir a dar un paseo, se hará con ello un acto plenamente virtuoso puesto que la decisión habrá sido tomada con "prudencia", con discernimiento.[90] No perder el tiempo quiere decir emplearlo en no ser ya juguete de los incidentes y mantenerse así por encima del tiempo. Podemos sospechar sin excesiva malicia que un estoico hacía, sin cesar, tres cosas a la vez: por ejemplo, comía, se dominaba comiendo, y hacía de todo ello una pequeña epopeya.

Se declara con ello una "guerra de todos los momentos al placer y a la fortuna"; si nos damos un poco de reposo, "estaremos en retirada y nos pondremos en mayor peligro". El estoicismo no tiene nada que ver con una espera resignada, a la manera de Vigny; es combativo porque tiene el proyecto constructivo de hacer al hombre conforme a lo que la naturaleza lo había preparado para ser. La filosofía es una conducta y no un saber gratuito; esta empresa, este nuevo modo de vida es: la mayor de las empresas, "la gran obra" de la cual los dioses "nos han dado la capacidad sin darnos el conocimiento". En la carta 53, que en el siglo XVII escandalizará hasta a los estoicos cristianos, Séneca llega a decir que el mérito del sabio "supera al del dios", quien no tuvo que tomarse el trabajo de ser lo que es.

Hay que consagrarse por entero a la gran obra, pues la filosofía "es una reina que no tolera que sus cortesanos sólo le consagren una parte de su atención"; por la muy buena razón de que es necesario ejercer sobre nuestra alma una tracción continua "si no, su resorte se encoge" y perdemos el terreno que habíamos ganado la víspera. Por ello hay que defenderse contra las ocupaciones de toda índole que nos distraerían de un estudio asiduo, por falta de meditaciones cotidianas. Pero, ¿qué quiere decir "estudiar"? Podemos adivinar que no significa informarse, sino formarse.

El programa de este estudio formador podía exponerse de diversas maneras: los *Tratados* de Séneca lo abordan desde ángulos particulares, y sus cartas siguen un plan progresivo y más pedagógico que sistemático. En todo caso, el estudio de la sabiduría consiste en dar al alma la forma de un esquema, el de las Cuatro Virtudes que no forman más que una;[91] Séneca, por su parte, no las enumera sino pocas veces, pero todos sus escritos las presuponen, ya que las Virtudes implican un inventario prácticamente completo de nuestro mundo; en términos generales, la "templanza" se relaciona con lo que no nos atrevemos a llamar lo desea-

[90] *Stoicorum fragm.*, III, núm. 501.
[91] Véase p. 85, n. 86.

ble, pues no busca más que lo verdaderamente bueno, y huye de los objetos de la concupiscencia. El valor se opone a la flaqueza ante la muerte, ante el esfuerzo filosófico, etc.; la justicia se dirige evidentemente a los demás; la "prudencia" o discernimiento es la virtud primera, ya que conoce la verdad sobre lo que es bueno o malo, es decir, deseable, temible o injusto. Yo y los demás hombres, en un mundo en que todo es tentación o amenaza y en que nada es totalmente indiferente... Como la virtud lo envuelve todo, nada queda *ad libitum*, salvo "tener sobre la cabeza un número par o non de cabellos". No hay ningún objeto o acontecimiento que escape de la competencia de las Virtudes, las cuales también nos dictan todo lo que debemos hacer, todos nuestros "deberes", incluyendo hasta un simple paseo. Nuestra vida está enteramente organizada, casi hasta nuestros cabellos, por esa junta de las cuatro que no son más que una.

El sabio es un hombre que ha habituado las "neuronas" de su alma a funcionar según un plan conforme a ese esquema: lo que Séneca llama "tener el alma en orden"; escribe también que cuando "reina este orden" entonces nuestra alma es "armoniosa", según la vieja imagen del alma del justo que es comparable a una lira bien templada. Pero sin duda esto es más que una imagen; los estoicos se representaban ese "sistema nervioso" que es el alma como formado por "corrientes" bajo tensión, que irradiaban a partir de un centro, el del Gobierno (Séneca hace alusión a esto en su carta 113); las corrientes envían al centro los informes llegados de los sentidos, y transmiten a los miembros la orden de actuar. Si esas corrientes son tan "tensas" como deben serlo, el alma estará en armonía...

¿Cómo se llega a semejante armonía? Por una habituación obtenida a fuerza de ejercicios repetidos; ahora bien, "ejercicio" viene de un término griego y latino[92] del que hemos sacado la palabra "meditación"; un estoico que medita no busca la solución de una dificultad filosófica y tampoco considera una idea desde todos sus ángulos: lleva algún tiempo esta idea dentro de sí, para impregnarse de ella. Esta meditación será cotidiana. Los ejercicios espirituales del estoico son puramente intelectuales, la emoción no tiene evidentemente cabida en ellos, y ni siquiera la imaginación de las verdades; no hubo un Ignacio de Loyola estoico para enseñar a pintarse con los colores más vivos los trabajos de aquel sabio, Hércules. Ejercicios, por lo demás, poco codificados, conocidos por tradición o reinventados como evidencias, más que enseñados. Se deja una parte a la iniciativa personal y a las ocasiones; cuando Séneca tiene ante los ojos un objeto que le da qué pensar, lo aprovecha para recapitular las verdades que el objeto le ha sugerido. Para formarse las

[92] En griego *meletê*, en latín *meditatio*.

verdades hay que informarse sin cesar: leer las obras de los escritores de la secta, asistir a conferencias filosóficas, llevar un diario de meditaciones como lo hará Marco Aurelio o bien, como Séneca, escribir para difundir la buena palabra, pero también para penetrarse de ella.

Añadamos que lo que se llama, por aproximación, examen de conciencia, no era en absoluto una práctica general; Séneca lo describe como propio de un pensador llamado Sextio, cuya secta no existía ya. Este Sextio interrogaba a su alma cada noche: "¿Cuál de tus enfermedades has atendido hoy? ¿A qué vicio has resistido? ¿En qué punto te has mejorado?" No se examinaba sobre sus pecados sino que hacía el inventario de sus progresos, sin duda para no perder la costumbre de hacer cada día sus ejercicios de gimnasia correctora del alma.

El examen de conciencia parece haber sido una institución pitagórica. El racionalismo estoico se inclina poco a los ritos y las instituciones, que le huelen a superstición. Si acaso recomienda un tema de meditación particular, que consiste en colocarse de entrada, en la imaginación, en una situación desdichada, enfermedad o exilio, para acostumbrarse a esta eventualidad.[93] Los ejercicios prácticos que Séneca recomienda, como acostarse sobre un jergón o comer pan moreno, son una premeditación activa de la ruina y de la pobreza. Séneca los recomienda con precaución; teme que en ello se mezcle algo de ostentación y de esnobismo. De manera general, el estoicismo casi no desarrolló su faceta terapéutica; los padres fundadores establecían sobre todo la teoría general de las enfermedades del alma,[94] y el propio Séneca es un observador clínico, más que un curandero; o, mejor dicho, alienta a sus discípulos a seguir una terapia universal que no debe reducirse a simples recetas: hay que impregnarse de las verdades.

El término de esos valerosos esfuerzos será llegar a una actitud (esta palabra reunía el pensamiento y la actividad) que deberá ser inmutable, espontánea y sistemática: no se podrá vivir el estoicismo si no se domina toda la envergadura de la doctrina, uniendo cada precepto al conjunto; esos cambios encontrarán su realidad en una transformación corpórea del alma entera. La conducta de cada quien se volverá constante y coherente consigo misma; ya no cambiará según los humores, la irreflexión o las vacilaciones. Nadie dirá un día "voy a casarme", y, al día siguiente, "me atendré al concubinato". La señal de los errores es que varían y son múltiples, mientras que "el bien nunca es incoherente ni irregular". Los fenómenos de moda tienen el don de enfurecer a Séneca, y bastarían para condenar a sus ojos lo que se llama civilización o vida cultural; además, la moda es imitación: puede verse en ella la presión social que es una de las causas de la perversión ini-

[93] La premeditación de los males se remonta a Crisipo (*Stoicorum fragm.*, III, 482).
[94] Cicerón, *Tusculanas*, IV, 5, 9.

cial del individuo. El gran principio de "vivir uniformemente a la naturaleza" se convierte, prácticamente, en "vivir uniformemente" a secas.

Juzgar con rectitud todo lo que sobreviene y actuar con rectitud se volverá entonces tan espontáneo como un reflejo; ya no habrá necesidad de reflexión ni de pausa, que suspenda un primer movimiento que no era el bueno. La verdad se presentará al espíritu "por sí misma y sin retraso"; se tendrán los preceptos "a mano, prestos a ser utilizados", aun en la circunstancia más difícil. Como sabemos, la verdad ejerce, a la larga, una acción física sobre lo que habrá que llamar el cuerpo del alma; la filosofía es análoga a un alfarero o a un herrero, "da una forma al alma, la moldea".

De todos modos, la transformación será total o no será; no basta haber adquirido preceptos uno por uno: aún hay que adquirir la visión del conjunto en que encuentran su justificación. Ahora bien, no se comprende el conjunto si no se han comprendido los detalles de los preceptos, pero no se comprende un precepto sino a partir del conjunto; hay en esto un círculo que al principio parece vicioso y que costó grandes reflexiones a los estoicos antiguos; los modernos lo llaman círculo hermenéutico y saben que no tiene nada de vicioso; si no, nadie podría aprender jamás un idioma y ni siquiera comprender la menor frase, en que cada palabra recibe su sentido del conjunto; de hecho, basta comenzar por un extremo y todo acaba por acudir. Así, se pueden asimilar las lenguas extranjeras y la filosofía estoica. De todos modos, la asimilación sólo será estable y definitivamente adquirida cuando el conjunto haya sido comprendido y, correlativamente, la totalidad del alma habrá quedado transformada; la solidez corpórea del alma vuelta estoica va de la mano con la coherencia lógica del pensamiento; un precepto de detalle, mal unido a los principios, pronto será olvidado y perderemos la costumbre. En latín, "sólido" también quiere decir "hecho de una sola pieza", "coherente", "sin falla"; al estoicismo le gusta el monolitismo.

Un programa perfectamente concebido, sin fallas ni lagunas, no puede ser completado ni modificado. Ese reino de la idea fija debía atraer a las personas que sufrían de sus pulsiones o de su multiplicidad interna y que necesitaban simplificarse el carácter y limitarse; el mundo estoico, con bordes francos y sin sombra, los tranquilizaba, al precio de una racionalidad tan estrecha y monótona que a veces se le ha encontrado una ignorancia juvenil de las realidades dolorosas o maravillosas y una idea pobre del hombre. La naturaleza es tan sencilla como una máquina bien mantenida y el hombre es sencillo a su imagen; todo lo que hace tiene un objetivo que es, por definición, su dicha; comete la locura de complicar un proyecto tan claro, lo que le hace desdichado; debe eliminar, pues, esas complicaciones, y entonces será verdaderamente dichoso.

Ese mundo no tiene apariencias, desigualdades ni vacíos. Las cosas perfectas son iguales entre sí; un sabio no podría ser más consumado que otro sabio; la virtud colma el alma y no hay vacío al lado que ella pudiera codiciar; el universo no está en expansión, "las cosas no pueden dilatarse más cuando han alcanzado su tamaño natural; la bóveda celeste conserva siempre las mismas dimensiones". Cualquiera que sea el punto de vista adoptado, las cosas siguen siendo lo que son y no ofrecen aspectos inesperados; desde cualquier ángulo que se la considere, "la virtud es la misma que si se pudiera verla desde todos los ángulos a la vez". Es un sólido tan regular que al ver una de sus facetas se creería ver su geometral. El tiempo hace durar, no podría hacer que algo fuese más consumado ni revelar algo nuevo, y así es tanto mejor.

Ese mundo sin exterior ni lagunas es uniforme; ninguna de sus partes tiene un color propio, no deja oír su tenue música que nos haría prestar atención; el enlucido de la excelencia lo recubre todo. El placer no es más que una futilidad agresiva, el deseo debe eliminarse por el crimen de indeterminación y de infinitud; "se extravía en una inmensidad informe y sin límites". El progreso moral no es una aventura; se puede saber a dónde va, laboriosamente, pero con un alma de contador que sólo sabe de balances: "He adquirido esto, pero ayer he perdido aquello." Una hora de música no le aportaría ninguna adquisición. Un día, Séneca estaba en Nápoles, donde seguía las conferencias de un filósofo; en el teatro se había organizado un concurso musical; Nápoles, ciudad aún completamente griega, era un centro cultural de reputación internacional, y varios virtuosos extranjeros habían acudido a participar en el concurso; Séneca relata el acontecimiento en estos términos:

> Me avergüenzo de la especie humana cada vez que salgo de mi casa; para ir a la sala de conferencias, hay que pasar frente al teatro; está atestado y se discute de firme para discernir el premio al mejor flautista; un trompetista griego, y otro, latino, también tienen sus partidarios. Pero sobre los bancos de la escuela de la sabiduría no hay nadie, o casi nadie.

Cierto, las vanas ocupaciones de ese género son condenables; de todos modos, un estoico reconoce perfectamente que hay necesidad de relajarse: el reposo es una función natural, un deber. Pero nuestra perversión inicial es tan grande que no siempre llegamos a distendernos plenamente: "Nuestro espíritu a veces se ocupa de combates de gladiadores; y bien, en medio de ese espectáculo hecho para divertirnos, ocurre que en nosotros se deslice una ligera sombra de melancolía."

No podría deslizarse dentro del sabio consumado, quien tiene la seguridad de la autosuficiencia y que pone seriamente en práctica un irónico aforismo de Pascal: "Toda la desdicha de los hombres viene de

una sola cosa: no saber permanecer en reposo en una habitación." La idea de que viviendo así nos moriríamos de aburrimiento nunca se les ocurrió a los estoicos. El hombre estoico se conduce como un regulador térmico, que reacciona a cada salto de la temperatura ambiental, para mantener la calefacción central en un nivel constante. El estoicismo es un homeostato. Y el epicureísmo era otro.

El ideal de la secta estoica, y de todas las sectas antiguas, es la quietud, que para los estoicos es un estado bien regulado del alma (su tensión estaba armoniosamente "templada" como una lira); ahora bien, "no hay quietud apacible si no está regida por la razón",[95] por el juicio, reductor de los afectos.

Ninguna filosofía está más lejos de la nuestra. No creemos ya que los objetos de nuestros temores o de nuestros deseos estén plantados ante nosotros, no siendo más que lo que son. Creemos antes bien que no tienen objetividad y son lo que el temor o el deseo les hacen parecer; su "realidad" es obra nuestra, antes que un hecho bruto y neutro; no es nuestro juicio, verdadero o falso, el que los hace temibles o deseables. Según temamos a la muerte o la consideremos con frialdad especulativa, no vemos la misma muerte; una visión considerada objetiva de la amada no destruye la visión amorosa que de ella tenemos: no se trata, por así decirlo, de la misma persona, de tal modo que ningún juicio objetivo reducirá la intención amorosa. No es la conciencia la que piensa, es el cuerpo; desea, teme y, si deja de temer, el juicio no interviene en ello para nada, sino el cuerpo, que se ha vuelto valeroso.[96]

Una concepción tan simplista del hombre y una naturaleza humana reducida a una razón recta o enferma y a unos afectos que son juicios falsos sobre objetos exteriores al yo verdadero, es incapaz de percibir las evidencias más triviales; la contabilidad estoica, con sus balances rectilíneos, no

[95] Séneca, carta 56, 6; *cf.* 100, 8: "una tensión apacible y regulada"; *Stoicorum fragm.*, III, 111: "una quietud bien regulada", *eutaktos hesychia.*

[96] Idea que se ha vuelto trivial con la fenomenología, y según la cual la afectividad *(Gemüt)* es una forma de intencionalidad. Pero G. Simmel había hecho de esto la base de su filosofía del amor: "La persona considerada objetivamente es muy distinta de la persona amada" ("Philosophie du paysage", en *Das Individuum und die Freiheit,* p. 137; trad. *La Tragédie de la culture,* editions Rivages, 1988, p. 240). Encontramos el mismo razonamiento a propósito de la muerte en René Char: "La muerte en la vida es inaliable, es repugnante; la muerte con la muerte es tolerable, no es nada, un vientre perezoso puede reptar ahí sin temblar" *(Retour amont,* La Pléiade, p. 435). Dicho de otra manera, considerar la muerte como aterradora o una mujer como deseable, y luego ver eso más objetivamente (más catalépticamente) no consiste en pasar del error a la verdad a propósito de un mismo objeto; consiste en apuntar en dos direcciones diferentes y en ver, por consiguiente, otra cosa en el extremo del largavista; ese cambio de dirección no es una rectificación del juicio, sino un cambio de actitud: del amor a la indiferencia, o de la muerte como porvenir individual a la muerte como objeto de especulación abstracta en que no interviene el cuerpo.

puede tomar en cuenta la menor desviación e imaginar, por ejemplo, que una falta que no se ha cometido pueda entrañar un déficit mucho peor y arruinar toda una vida, frustrándola.

Se trata de una contabilidad, lo cual explica que tendremos que llamar la insipidez de las ideas estoicas sobre la muerte. Sí, si se la considera en el aspecto del más allá, la muerte no es nada ya que, cuando se está muerto, no se está ahí para saberlo... En cambio, si se ve la muerte del lado de la vida, con ojos de carne, la idea de la nada es tan insostenible como la vista del sol. Y esta angustia no es una ilusión disipable a fuerza de ejercicios: está inscrita en el corazón de nuestra existencia, pues ésta no traza una línea sobre el balance de cada instante, sino que se desarrolla en un falso presente instantáneo que es un futuro perpetuo; hasta tal punto que la idea terrible de que un día nos faltará el porvenir está inscrita en el corazón del presente; cuando "comenzamos" a pronunciar la menor frase, cuando estamos "pronunciándola", tenemos en el espíritu la frase tal como será una vez terminada, o bien el embarazo de no tener ya en la punta de la lengua las palabras que la terminarán. El tiempo no se vive por minutos sucesivos, salvo en las máquinas de lavar y otros autómatas que no piensan de antemano en la continuación de su programa sino que "viven" las cosas a medida que les llegan. Los hombres son distintos: tienden sin cesar hacia el porvenir un miembro de carne, que la muerte mutilará en cualquier momento que sobrevenga.

Los estoicos simulan no saberlo, lo que revela mucho; desean creer que no hacen más que responder, minuto tras minuto, a lo que el tiempo les aporta: un deber que cumplir, una tentación que rechazar. En el fondo, un estoico no se interesa en nada: sólo reacciona.

> El estoicismo —escribía, poco más o menos, Hegel— se encontraba embarazado cuando se le preguntaba qué cosa era verdadera y buena; respondía que era el pensamiento mismo, sin ningún contenido: era la racionalidad que por sí sola componía la verdad, el bien, la sabiduría y la virtud. Pero ese lenguaje edificante no tarda en engendrar el hastío, ya que ningún contenido podía surgir del bien y de la virtud.[97]

Juicio severo, pero que traduce bien la impresión de conjunto; sin embargo, en el detalle es injusto. En efecto, el estoicismo tropezaba en dos puntos con el problema del contenido, y cada vez supo elaborar una respuesta, que vale lo que vale. Divirtámonos dando a las dos preguntas la forma regocijadamente paradójica que gustaba a los estoicos:

Puesto que la muerte no es nada, ¿por qué un estoico que atraviesa la calle y ve a un cochero lanzarse sobre él no se deja atropellar?

[97] Paráfrasis de Hegel, *Fenomenología del espíritu*.

Puesto que la muerte no es nada, ¿por qué un estoico corre a socorrer a su prójimo, víctima de un sismo, en lugar de dejar al gobierno del prójimo el cuidado de juzgar que esa desdicha no pasa de ser externa y no amenaza su seguridad?

En su afán de ser una doctrina total, el estoicismo intentará, pues, conciliar sus dogmas con el hecho de que la realidad exterior también cuenta y que nos sentimos afectados por los demás. Lo hará al precio de algunas incoherencias, de una reorientación del proyecto fundamental de la doctrina y de un ensanchamiento de la actitud estoica ante el cosmos.

¿NO HAY OTRO BIEN QUE EL IDEAL?

A decir verdad, según los propios estoicos, el hombre se interesa sin duda por ciertas cosas; el instinto de conservación es natural. No todas nuestras inclinaciones son tan falsas como los temores vanos o las concupiscencias; algunas son conformes a la naturaleza, de modo que el juicio de nuestra razón no puede dejar de aprobarlas; es natural preferir la vida a la muerte y la salud a la enfermedad, buscar la salud como un estado deseable y tener aversión a la enfermedad o al sufrimiento. Esto, si la excelencia lo permite (podemos adivinar que los estoicos van a recuperar con una mano lo que concedieron con la otra). Por tanto, salud o supervivencia se llamaban, si no "bienes" (no hay otro bien que el trío virtud-razón-moral), al menos "preferibles", o ventajas. La enfermedad es lo contrario; Séneca la califica de incomodidad, porque es contra la naturaleza.

El propio Séneca, que exalta el valor del sabio bajo tortura, no vacilará en decir que a virtud igual es preferible no ser torturado; su lenguaje es todo lo claro que se puede ser.

> El bien es el mismo si se reposa sobre un lecho de rosas o si se es quemado vivo; queda en pie el hecho de que hay un abismo entre el goce y el sufrimiento y que, si me dieran a escoger, preferiría el primero, que va en el sentido de la naturaleza, y evitaría el segundo, que es contra ella. De todos modos, desde el punto de vista de la excelencia, sufrimiento y goce valen tanto el uno como el otro.

La misma claridad —y la misma restricción final— encontramos pocas páginas más adelante:

> ¿Cómo es esto? En el caso en que la salud, la tranquilidad o la falta de sufrimiento no sean obstáculo a la virtud, ¿no los buscarías? Sí, ¡los buscaría! De cualquier manera, no los consideraré como bienes: sólo los buscaré porque son conformes a la naturaleza y sólo los adoptaré después de haberlos juzgado rectamente.

Vida y salud no son los únicos bienes preferibles; debe buscarse todo lo que hace del hombre un ser consumado (pero siempre natural); más vale ser victorioso que vencido, y más vale tener hijos virtuosos, más vale la salvación de nuestra patria que su pérdida. En caso de desdicha, es preferible soportar con serenidad la enfermedad o el exilio, pero aun es preferible no estar enfermo ni exiliado. Es bueno soportar serenamente la enfermedad, pero la ocasión de ese bien absoluto, su "materia" no por eso deja de ser un estado contra la naturaleza: la enfermedad y sus sufrimientos. Cuando Séneca fue exiliado en Córcega, se dijo que el exilio sólo era en apariencia un mal, ya que somos ciudadanos del mundo entero, mas, al mismo tiempo, solicitó su gracia a un ministro, ya que podía pedirla sin deshonor; no estoy ironizando: desde el punto de vista doctrinal, esta doble actitud era correcta.

Otra ventaja consiste en vivir en lo que se podría llamar un estado natural de la civilización. Por doquier encontramos agua, un poco de alimento y un abrigo (toda la Antigüedad soñó con el Hombre de las Cavernas, en el cual ya no creen los prehistoriadores actuales), y esas ventajas, fáciles de procurar, se llaman *parata*, recursos ya "dispuestos" hacia los cuales basta extender la mano. Éste era un término técnico, común al estoicismo y al epicureísmo; expresaba el ideal de una vida simple y natural e insinuaba que la naturaleza misma había "preparado" esos recursos que destinaba a los hombres. Distingamos cuidadosamente las viciosas excrecencias de nuestra pretendida civilización, con sus refinamientos inútiles y perversos, y lo que se puede llamar la civilización natural, de la cual forma parte la agricultura: pues la naturaleza ha trazado —como siempre, en línea punteada— la vía para el descubrimiento de la cultura del trigo; lo ha hecho de tal manera que pudiésemos descubrir el medio de hacer de la tierra nuestro campo de cultivo. Podemos sentir cómo ese naturalismo está en los antípodas de la idea moderna de progreso humano; lejos de ser ventajas, las técnicas que se añaden a la naturaleza sirven a nuestros vicios. A veces se ha presentado a los estoicos como humanistas y cantores del dominio del hombre sobre la naturaleza: error. En cambio, algunos refinamientos personales son auténticas ventajas para la eminente dignidad del hombre sobre la escala de los seres; el sabio es un ser cortés, lleno de urbanidad. Nunca habla mal de su prójimo, observa las prescripciones más minuciosas de la civilidad pueril y honrada;[98] y hasta, según Séneca, se viste convenientemente pues, "el hombre es por naturaleza un animal limpio y elegante". Por último, siendo también el hombre un animal social, prefiere que sus

[98] *Stoicorum fragm.*, vol. I, núm. 246, y vol. IV, índice a la palabra *asteîos*; vol. III, núm. 514: el sabio se lava y se perfuma (es decir, que va al baño: la costumbre de los baños de vapor estaba consagrada).

hijos, sus conciudadanos y todos los demás tengan las mismas ventajas que él desea para sí mismo.

Todas las ventajas naturales y "preferibles" tienen otro nombre, que es engañoso. Los estoicos las llamaban también "indiferentes"; esto no quería decir que esas ventajas no tuvieran importancia y debieran dejarnos impávidos: sino que, por sí solas, no eran buenas ni malas; eran *neutras*, aunque preferibles, no tenían coloración propia; se volvían buenas o malas según las circunstancias o, mejor dicho, según el uso que les daba nuestra virtud. La vida, por muy preferible que sea, es neutra; será un mal si la salvamos al precio de nuestro deshonor. En suma, los preferibles son neutros porque no son sino "materia" para la excelencia o la falta. Otro ejemplo: la inmensa naturaleza, de la que sismos y microbios son producciones enteramente naturales, puede enviarnos una enfermedad que será evidentemente contraria a *nuestra* naturaleza individual (pues hay que distinguir esas dos naturalezas). Pero nuestra razón transformará en bien este "antipreferible" o incomodidad que es la enfermedad; decidirá que nuestra excelencia no tiene más que triunfar de ella, en lugar de gemir.

La organización jurídica del ser humano se ha complicado ligeramente, como puede verse; ahora funciona en dos niveles, el más bajo de los cuales emite proposiciones que el segundo avala o rechaza. En lo bajo, nuestra naturaleza tiene preferencias y repulsiones que son enteramente naturales; en el escalón superior, nuestra razón tiene exigencias más elevadas; no encuentra malas ni buenas por sí mismas las preferencias de abajo; espera haber juzgado el uso que les dará la excelencia. Entonces comprendemos por qué la excelencia, la razón y la moral son el bien único: porque juzgan y miden el valor de todos los demás bienes que, comparados con su trío, son simples ventajas. Por último, como era previsible, el ideal sigue siendo el bien único.

Queda en pie el hecho de que en el paso, durante un instante, el tiempo de ver un seno desnudo entre dos camisas, ha transparentado una verdad: el sabio no es de madera, sino que se interesa por sí mismo, y el estoicismo, pese a su dureza, se dirige ante todo al individuo (no se propone en absoluto construir, por ejemplo, una ciudad bien hecha, por amor al orden público y a expensas de los ciudadanos, como lo hace Platón con toda buena fe). Por tanto, es verdad que pese a mil puntos de vista desde los cuales se puede presentar al estoicismo, éste fue esencialmente una receta de dicha: pues la dicha es individual o no existe; ¿qué sería una dicha que ningún individuo en el mundo sintiera? El estoicismo confiesa que hay "preferibles", aunque no siempre se les deba preferir, y que son ventajas, pero no "bienes"... ¿Preferibles para quién? No para los ángeles ni para la anónima Verdad, sino para una persona que busca su bienestar.

Pensemos, en efecto, en lo nuevo que aporta la teoría de los preferibles: es la confesión de que sí contamos y de que existimos, no para inmolarnos a un ideal o para resignarnos a lo que nos corroe. Y si, en una segunda etapa, los preferibles no siempre son preferidos, ello irá directamente en nuestro propio interés colocado más alto. Los preferibles, es lo natural y es *nosotros*; no son juicios falseados por la ideología ambiente a la manera de los afectos; tampoco son sensaciones, datos exteriores a nosotros, a la manera del placer y del sufrimiento físico; los preferibles —salud, patria, amigos, familia, integridad corporal, falta de sufrimiento, también falta de pobreza— son nuestro carácter como representantes de la especie humana y nuestro deseo profundo; somos fundamentalmente individuos que buscan el bienestar natural.

Ése es el estoicismo auténtico; se encuentra en los antípodas de la imagen que ordinariamente nos formamos de él. Se cree que un estoico es un hombre que permanece estoico en la desdicha; es Epicteto mirando con indiferencia cómo su amo le manda partir la pierna; es Émile Bréhier, historiador del estoicismo, que encuentra en sus convicciones la fuerza para soportar la pérdida de su brazo durante la primera Guerra Mundial y seguir escribiendo. Pero el estoicismo antiguo no fue eso, como lo prueba la doctrina del suicidio.

Sabemos que se puede ser tan dichoso bajo tortura como sobre un lecho de rosas, por una parte y que, por la otra, es preferible estar sobre un lecho de rosas. Supongamos entonces que yo contraigo una enfermedad dolorosa, o aun menos, una enfermedad desagradable; o también supongamos que pierdo todo lo que poseo y que me veo reducido a mendigar: ¿Qué debería hacer, si fuera estoico? La respuesta será generalmente: soportar con virtud la pobreza y la enfermedad y, gracias a la virtud, ser dichoso, aun si hubiera sido preferible no tener que soportarlas. O, de otra manera, la dicha virtuosa triunfará sobre el amor a los preferibles. Ahora bien, la respuesta de los estoicos antiguos habría sido muy distinta: matarse, poner fin a sus propios días. En *De la vida bienaventurada* Séneca replica a sus detractores, que se burlan de la enorme fortuna del filósofo que, si un día se encontrase reducido a mendigar en las esquinas, no haría un drama: se suicidaría y eso es todo; y en la asombrosa carta 77, un hombre afectado "por una enfermedad no incurable, pero larga y penosa", recibe de un amigo estoico el consejo de poner fin a sus días; lo que él hace, por inanición, "no sin sentir, decía, la especie de placer que nos dan ciertos desvanecimientos".

¿Será ésta una desviación herética de Séneca, obsesionado por la idea del suicidio? No, es la doctrina auténtica de la secta.[99] La vida, nos en-

[99] Para lo que sigue, véase *Stoicorum fragm.*, III, 768.

señaba el estoicismo, se debe abandonar con tanta indiferencia gozosa como quien sale de un banquete; ahora bien, se sale de un banquete en cinco casos: si necesita de nosotros alguien que nos quiere; si aparece un convidado mal educado que da al festín un mal tono; si los manjares y las bebidas están corrompidos y enferman a los convidados; si no hay nada qué comer y beber; si la embriaguez ha hecho perder la razón. También hay cinco casos en que está razonablemente permitido y hasta prescrito quitarse la vida: si hay que sacrificarla a un amigo o a la patria; si un tirano nos obliga a decir o hacer cosas deshonrosas; si se tiene una enfermedad incurable o dolorosa o una mutilación, y el alma no puede ya apenas servirse del cuerpo; si se es víctima de la miseria, de la pobreza; si alguien se vuelve loco. Así, más vale matarse que, por ejemplo, mendigar. La sobrevivencia no se encuentra en el número de los "preferibles"; la vida próspera es preferible y la muerte no es nada; vivir por vivir, vivir a secas, no tiene valor propio. No tiene objeto desplegar un heroísmo inútil soportando la pobreza y el sufrimiento.

No sé cómo la doctrina conciliaba esto con la afirmación de que soportándolos se podría ser tan plenamente feliz como es posible serlo.[100] En todo caso, hemos visto que si el sabio sacrifica su vida no es a la virtud, sino a los que quiere y a su bienestar corporal y financiero; conserva, pues, su parte de animalidad y de individualidad irreductibles. Tampoco le es ajeno el sentimiento del placer. Hay de esto una prueba curiosa, una de esas asimetrías formales que llaman la atención de los matemáticos y de los filósofos: a las cuatro "pasiones" malas no corresponden más que tres buenas actitudes o "constancias"; ante los bienes o los males, presentes o futuros, el loco experimenta, respectivamente, placer, deseo, dolor y temor, mientras que el sabio, más constante en su gobierno, no sentirá sino una alegría pura, una preferencia razonada, un desafío sin temor y... nada que corresponda al dolor: ante los males presentes no siente pena; desconfiaba de ellos mientras iban a venir, pero desde el momento en que ya están allí, él no siente nada. ¿Es, entonces, insensible? No, ya que el bien actual lo colma de alegría; podemos ver cuál es su seguridad: los estados penosos le son ajenos y las alegrías que conoce van más allá de una satisfacción del deber cumplido; la alegría, de la que Séneca habla con frecuencia, es la forma superior, hija de una inversión del querer vivir, del bienestar que experimenta un animal cuando, abrigado en su madriguera y con la barriga llena, siente la corriente de la vida y de la naturaleza latir en sus arterias a un ritmo regular; por su parte, el sabio experimenta en todo momento el bienes-

[100] Misma objeción a propósito de la riqueza: ¿por qué el sabio no soportaría estoicamente la pobreza? ¿Por qué acepta los presentes de un rey? Crisipo no desconocía la objeción (Diógenes Laercio, VII, 189).

tar de sentir que su alma está bien conformada, firme en esta disposición buena y funcionando de acuerdo con su constitución natural. Alegría que puede pasar por las peores pruebas; no por ello deja de ser la alegría de un solo individuo.

No es posible disimular más tiempo la contradicción. El estoicismo afirma a la vez que los bienes naturales, como la salud, son deseables para ser feliz, y que es posible prescindir de ellos, pues el razonamiento lo demuestra. Ahora bien, o el hombre es un animal y no puede prescindir de la salud permaneciendo dichoso, o bien no es más que razón pura y su parte de animalidad ya no cuenta para él. Animal o máquina superiormente razonante: hay que elegir.

En su carta 92, Séneca ha notado tan bien la contradicción que en un exceso de celo trata de elegir, proponiendo al animal una solución desesperada: convertirse en un ángel de la racionalidad para sentirse en lo más alto de la escala de los seres vivos. Ya ha escrito a Lucilio varias epístolas para repetirle que es más natural tener salud y que sin embargo, pese a Epicuro, la salud no hace la dicha; si se repite así, es menos para convencer a Lucilio o vencerlo por fatiga (Lucilio no es aquí más que un enemigo figurado) que porque él mismo no lograba salir de la dificultad. Veamos cómo intenta esta vez librarse de ella: la naturaleza ha hecho que sea mejor para nosotros tener salud y vestimenta propia y elegante que no tenerla, y la razón nos lo dice; nos dice también que podemos vernos privados de ello y, sin embargo, ser felices. Lo que constituye el precio de una vestimenta propia es menos el agrado natural del bienestar que el carácter razonable de la elección en favor de ese bienestar; el verdadero agrado es la superioridad de espíritu que ratifica la elección, es el placer de razonar bien. Aun cuando estuviésemos en harapos y carcomidos por una enfermedad, nos quedaría la satisfacción de conducirnos como animales razonables: el único ser vivo razonable, junto con los dioses, que existe en la naturaleza. Ser razonable consiste en decirse que la enfermedad no es un mal.

El argumento nos parecerá vano e insípido; sería difícil entusiasmarnos por la idea de ser superiores a los perros y a los caballos; no pondríamos mucho esnobismo en ser los seres más distinguidos de la fauna y de la flora; como tampoco los antiguos, sin duda; puede adivinarse que la argumentación de Séneca es de "en el peor de los casos" y que nos remite a una pulsión que no dice su verdadero nombre, ideal del yo, censura, sublimación y todo lo que se quiera. Queda en pie el hecho de que el pensamiento antiguo había especulado tanto sobre la idea de naturaleza que el argumento, por muy falso que fuera, no parecía insípido. La naturaleza había tomado en las imaginaciones suficiente consistencia para que un esnobismo zoológico pudiera parecer seductor. Esnobismo, pues la naturaleza ha creado una escala de los seres. Abajo las plantas,

arriba el hombre, animal razonable que se distingue de los simples animales sólo por la razón;[101] por consiguiente, sólo debe atribuir valor a lo que le distingue. Cada ser vivo, se leía en el comienzo de la *Ética* de Aristóteles, tiene un cierto funcionamiento, el cual también es una función que "debe" cumplir: la planta no hace más que vegetar, los animales viven más fuertemente y siguen su instinto, mientras que el hombre tiene la razón (si sólo la sigue a ella) que puede hacer de él más que un vulgar animal; la función propia de cada ser es aquella que sólo él puede tener. La razón, ese medio de elegir bien, se vuelve así la cosa elegida. Al menos, tal es la conclusión de la carta 92.

Se ha dicho a menudo que Séneca era un exagerado, un rétor, un espíritu ampuloso o un voluntarista "muy romano" que crispa su voluntad en un heroísmo más o menos hueco. Mejor sería decir que Séneca sintió demasiado bien las contradicciones del estoicismo y que intentó forzar las cosas, a riesgo de romperlo todo. El estoicismo promete al sabio la felicidad, pero añade que en mil años sólo uno o dos hombres llegan a la sabiduría; promete una existencia natural próspera y enseña a prescindir de lo que promete. A Séneca, que vivía esas contradicciones, no le quedó más que refugiarse en el extremismo del esnobismo zoológico y ponerlo todo en el suicidio y en el arte del bien morir, como veremos más adelante.

Naturalismo intelectualista hasta en su alegría, que consiste en gobernarse por la razón, el estoicismo sigue siendo un individualismo, pero muy idealista: el individuo sólo encuentra su seguridad última en una excelencia o virtud que no da valor más que a la honradez o a la moral. Pero, ¿en qué consiste esta moral? Hagamos el esfuerzo de no dejarnos ya mecer perezosamente por los grandes términos de razón, virtud y probidad, que se repiten como una letanía en la menor página de Séneca; ¿qué significan en realidad? Séneca nos repite como un estribillo que no hay otro bien que la probidad; ¿qué entiende por ello? ¿Toma ese término en el sentido ordinario? ¿Y qué quiere decir "razón"? ¿Son los estoicos unos racionalistas en el sentido moderno del término, y estiman que el espíritu humano posee una luz propia y un cierto número de principios que le permiten descubrir la verdad científica y triunfar sobre el error? Sí y no: los estoicos creen en la verdad y se interesan mucho por las ciencias; el propio Séneca escribió *Cuestiones naturales*. Pero, cuando emplea el término "razón", no está pensando en eso.

1° En el sentido moderno, la razón es una especie de código de leyes: determinismo universal, principio de razón suficiente, regularidad de los fenómenos, etc. En el sentido estoico de la palabra, la razón no es ese

101 Sobre esta idea de la escala natural de los seres a través de la historia del pensamiento, véase Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: a Study of an Idea*, Harvard, 1964.

código; sólo designa el ejercicio del libre juicio: no es más que el tribunal que aplica un código del que no es autor. Todo se reduce al empleo de las palabras: el código existe, pero lleva por nombre naturaleza o probidad (pues el tribunal de la razón juzga, sobre todo, del bien y del mal).

2º Siendo la razón el tribunal que aplica el código de la naturaleza, se llama excelencia o virtud al respeto de las sentencias que el tribunal pronuncia sobre el bien y el mal. Lo que supone valor (la palabra *virtus* también quiere decir "valor") y un esfuerzo sobre sí mismo (el sentido común reconoce los actos virtuosos por lo que cuestan a su autor).

De todos modos, la virtud estoica, si bien engloba lo que el sentido común entiende por virtud (no matarás ni robarás, honrarás a tu padre y a tu madre...) también es mucho más grande; resistirá a los vicios que son la avidez, el egoísmo, la ambición y la lujuria, pero también se sostendrá ante el sufrimiento y la enfermedad; permite ser dichoso y no sufrir nada "dominando desde muy alto el azar y el accidente".

3º Pues la probidad o moral sobrepasa, con mucho, lo que entienden por esas palabras los que no son estoicos; la probidad es el contenido de la razón, el código de la naturaleza que aplica ese tribunal. Código en que no se olvida la justicia (pues seguir a la naturaleza también es abrazar el orden del cosmos, organizado para todos los hombres); pero, en fin, la probidad se opone tanto a la fortuna y a la muerte como al pecado; cuando Séneca quiere hablar de una virtud, el ejemplo que acude a su pluma es la firmeza ante el suplicio. Comprendemos, sin embargo, que la moral filosófica del estoicismo pueda englobar la moral común: el estoico probo, superior a los bienes vulgares, no sería hombre que no respetara un contrato; era reconocido por todos que, como la religión, también la filosofía conducía al desinterés.[102] Y además, toda falta a los deberes hacia otros es asimismo una flaqueza del ego; ser injusto o cruel es ceder a tentaciones exteriores; ser egoísta (lo que se decía *avarus)* también es ser avaro y arriesgar la dicha por una riqueza jamás asegurada.

Podemos comprender que no haya otro bien que la probidad, ya que el código de la naturaleza nos prescribe, por nuestro propio bienestar, mostrarnos desinteresados y superiores a todo; la probidad es la condición *sine qua non* de la dicha. Sólo que el estoicismo no se limita a ello. Dicta otras dos exigencias. La probidad no sólo será condición necesaria de la felicidad, sino que también será condición suficiente; toda dicha debe ser proba pero, a la inversa, la probidad basta para ser feliz; no se podría ser virtuoso y desdichado. Veremos por qué, y veremos

[102] El arquitecto Vitruvio recomienda a sus colegas hacer un poco de filosofía, para no exigir honorarios excesivos; el propio Séneca dice que un hombre "religioso y respetuoso" respeta los depósitos que se le confían *(De la tranquilidad del ánimo*, IX, 2). De hecho, se utilizaban los templos y los servicios de sus sacristanes como bancas de depósito.

también lo que supone una exigencia última: no basta hacer el bien, hay que hacerlo sabiendo que es el bien. Tal es lo que inexactamente se ha llamado una moral de la intención buena.

1° La primera máxima (no hay dicha fuera de la moral) nos asegura *una cierta* seguridad, pues una dicha no fundada sobre la excelencia se verá amenazada siempre por un revés de la fortuna, pues la buena fortuna puede no durar; "no se desea sufrir, sino sufrir valerosamente; no son las desdichas las que son deseables, sino la virtud que hace soportarlas" y que se conforma por ello a los "votos de la naturaleza". Un héroe desdichado tendrá al menos conciencia de su parte (pero habría preferido tener mejor suerte).

Eso lo sabemos de memoria, pero, ¿por qué es así? Por una razón... económica: "La virtud es el valor y el origen de todos los demás bienes." Los economistas[103] dicen que la moneda da la medida de los otros bienes, dicen también que el papel moneda se funda en el valor del oro; el oro es un valor seguro, que se sustrae a los altibajos de la bolsa. Me vuelvo rico: esta ventaja es "neutra" y sólo se volverá un bien si doy buen uso a mi dinero; y de esto, nadie en el mundo podrá despojarme. Un pedazo de papel —como el documento que me nombra "gobernador de una provincia"— no tendrá valor a menos que mis administrados se sientan llevados por mí a la edad de oro. "El bien se deriva de la probidad, que sólo se deriva de sí misma." El valor de la moral es absoluto, ya que ella es su propia medida; son los demás bienes los que se miden en relación con ella. "Ser vencedor o no perder a los hijos no hace más virtuoso, por tanto, no hace más feliz."

2° A la inversa, ser vencido no hace más desdichado, pues basta ser excelente para ser dichoso; esta segunda máxima permite una seguridad *absoluta*. "¿Vendría a ser lo mismo que, ante César, la República y Catón, su paladín, sean vencedores o vencidos?"; ¿que Séneca convenza o no a Nerón de actuar rectamente? La respuesta es sí: no hay héroe desdichado. También eso lo sabemos, en realidad, ¿por qué es así? ¿Por qué el sabio vencido recibe los lauros del triunfo, como si fuese un santo mártir cristiano?

Porque una seguridad absoluta exige que nos representemos la dicha como el estado *supremo* del que habla Kant, y no como un estado más completo; Kant tal vez se acordara de Carneades, quien había dicho que la felicidad consistía en gozar, ora de todos los bienes, ora del bien supremo.[104] Menos respetuosamente, un buen autor distingue "la dicha

[103] La relación con la economía es más que un juego; *cf.* el término de valor *(axia)* en *Stoicorum fragm.*, III, 124-125, y el comentario de M. Forschner, "Das Gute und die Güter" en *Entretiens sur l'Antiquité classique* (Fondation Hardt), XXXII, 1985.

[104] Cicerón, *Tusculanas*, V, 84.

efectiva, humana, burda si se quiere" y "la beatitud, producto de la imaginación y condenada a permanecer inaccesible".

Convengamos, en efecto, que la discusión estoica sobre la dicha en gran parte es verbal: sólo la virtud hace la felicidad, pero las ventajas naturales (salud, larga vida) también cuentan... Séneca pone aún mayor insistencia al repetir que esas ventajas no añaden nada a la dicha. Varias de sus cartas, que nos permitimos juzgar bastante largas, martillan ese *diktat* en lugar de aclararlo. Más vale no ser torturado que serlo pero, al no serlo, no por ello seremos más dichosos...

Todo se aclara, creo yo, si admitimos que se trata menos de una cuestión de fondo que de una querella por la palabra "dicha", querella en que lo que se encuentra en juego es una precaución verbal. Todo estoico reconocía que la felicidad tenía por condición la virtud, que llamaremos la condición necesaria, la condición *sine qua non*, pero todo estoico reconocía también, sin decirlo abiertamente, que la dicha tenía sus condiciones a las que llamaremos *facultativas*: eran los "preferibles neutros", ya sean biológicamente naturales (gozar de buena salud, no estar mutilado) o ventajas de la fortuna (no mendigar). Todo estoico reconocía que, si esas ventajas eran preferibles, también podíamos prescindir de ellas: por tanto, "facultativo" es un término conveniente. En la secta, todos estaban de acuerdo con ello, pero después empezaba el cisma: algunos estoicos heréticos sostenían que al ser virtuoso se es feliz, pero que si se es virtuoso y próspero, se es aún más feliz. Esto indigna largo tiempo a Séneca. Podemos ver a qué se reduce la querella: ¿habrá que reservar el término grandioso de felicidad a la única condición *sine qua non*, la virtud, para decir que sólo ella hace la dicha y que un hombre virtuoso será feliz así esté mutilado de todos los miembros? ¿O bien se dignará englobar en la dicha a las condiciones facultativas?

Esto equivale, como dice Kant, a saber qué sentido decidiremos dar a la palabra "dicha". Pero en el uso corriente, ese término tenía un sentido sublime ("dichosos son los que han caído por una causa justa") y un sentido modesto ("siendo a la vez virtuoso y próspero, se es el más dichoso de los hombres"). Pero aquí se manifiesta en Séneca la precaución verbal: teme que si se toma en cuenta la condición facultativa, se arruine la condición *sine qua non*. Si empezamos por decir: "Fue un héroe pero tuvo la desdicha de ser torturado", la gente pensará qué tan capital para la dicha es no ser torturado como ser un héroe.

Hacia el fin de la carta 76 a Lucilio damos con una página en que la exaltación y las ligeras incoherencias son reveladoras: las imágenes de ascenso dominan y, con el nombre de dicha, Séneca acabará por hablar de grandeza: "¿No querrías morir por la salvación de la patria?", pregunta Séneca, que se encarga de las preguntas y las respuestas; como a

Lucilio le pidió al principio elevar su alma, la respuesta no deja duda: "¡Con alegría, y no sólo con resignación!" Séneca se apodera de esta respuesta: "Ya ves que en el fondo estimas que ningún bien vale tanto como la probidad. Gracias a ella, durante el instante que precederá a tu muerte, vivirás una alegría absoluta y estimarás que los demás, los ricos, los poderosos, no son verdaderamente felices, aun si su suerte perdura. ¿Y por qué, sin saberlo, no son felices? Porque en realidad son enanos, aunque estiren el cuello." La dicha estoica sólo depende de lo sublime.

3º La última máxima es la más extraña: no basta hacer bien, también hay que hacerlo con todo conocimiento de causa. Digamos, al punto, que semejante exigencia prueba que en el fondo el estoicismo no sólo tiende a hacer dichosos a los hombres o a hacerles conducirse bien: tiende a transformarlos, por amor a esta misma transfiguración; quiere crear un hombre nuevo. Pero, aquí, hay que ir paso a paso.

Recordemos que, de la planta al hombre y hasta al dios, todo ser vivo tiene unas funciones naturales que cumplir, oficios o deberes: crecer, prosperar, ejercer la función clorofílica, ser buen esposo y buen ciudadano; no hay nada más que hacer y no debiera haber nada más; embriagarse, conquistar y cometer acciones que no responden a una función es una falta. Toda conducta normal responde a una función natural, de modo que la lista de las funciones no tendrá fin: ser un sabio es un deber, pero conservar la salud también lo es; en ciertas circunstancias muy particulares, mutilarse podría llegar a ser un deber; plantear preguntas (si son pertinentes) y contestarlas (si conviene hacerlo) también son funciones:[105] todo es o puede llegar a ser un deber. Cuando se ejecuta correctamente una función, se hace una "acción recta" inspirada por la "rectitud del alma",[106] para hablar como Séneca; toda acción recta es

[105] *Stoicorum fragm.*, III, 494, 496, 501; *cf.* I. p. 83, núm. 361.

[106] Hay que entrar aquí en una discusión de historia de la filosofía, pues el curioso lector corre el riesgo de encontrar, en libros un poco antiguos, una versión errónea de las funciones y de la acción recta. Comencemos: todo ser vivo tiene que cumplir funciones, oficios o deberes (en griego, *kathêkonta).* Cada vez que uno de ellos ejecuta correctamente uno de esos oficios, realiza una acción correcta, una "acción recta" o *katorthôma*. Esto es claro: cosas por hacer, de un lado; del otro, las ejecuciones más o menos correctas de sus deberes por cumplir; en Séneca se encontrará ello por doquier y no se encontrará nada más. Pero, en la primera mitad de nuestro siglo, una teoría largo tiempo en boga transformó todo esto: se sostuvo que los oficios o *kathêkonta* eran deberes medios, accesibles al común de la gente, mientras que los *katorthômata* serían deberes más correctos y perfectos, reservados a los pretendientes de la sabiduría; el estoicismo tuvo así dos morales: una moral elitista de los *katorthômata* y una moral media de los *kathêkonta*. Por lo demás, esta teoría respondía, en las universidades alemanas, al deseo de algunos profesores, de inculcar a su rebaño de estudiantes una moral modesta, abnegada, un poco conformista, y quitar al estoicismo su carácter de moral aristocrática. La teoría no por ello deja de ser doblemente falsa. Un *katorthôma* no es un deber que cumplir, elitista o no, sino una de las innumerables acciones que se cumplen correctamente; por su parte, el *kathêkon* o deber es común a

una función perfectamente ejecutada[107] y no puede existir fuera de una función: decididamente, la naturaleza lo ha previsto todo. Cuando se omite cumplir un deber o se le ejecuta mal, se comete una acción culpable. El sabio cumple todos sus deberes, sin omitir uno solo,[108] incluso el de ser elegante. Y, gracias a su alma sabia, es casi el único en el mundo que puede ejecutarlos con rectitud: la acción recta es su marca y su privilegio; la mayoría de los hombres hace las cosas a poco más o menos. Por último, para embalar todo el estoicismo en pocas palabras, "la vida dichosa está hecha de acciones rectas".

Sea, pero ¿en qué condiciones sería recta una acción? Leyendo a Séneca y a sus maestros creeríase que las acciones rectas son tan raras como los verdaderos prodigios; las condiciones que ponen parecen, empero, bastante obvias: para cumplir una función hay que tomar en cuenta las circunstancias, el medio, y calcular la mejor manera de lograrlo; ser bienhechor es un deber, pero el tratado *De beneficios* se dedica a discernir lo que hay que dar, a quién, cuándo y cómo; "en principio, hay que devolver un depósito que nos ha sido confiado, pero no lo devolveré siempre ni por doquier ni en cualquier circunstancia", pues podría ocurrir que su restitución fuese en detrimento del que me lo ha confiado;[109] "asimismo, en materia de ventajas, tomaré en cuenta el por qué, el cuándo, el cómo y el a quién". No devolveré el veneno que ha puesto entre mis manos un amigo que se encuentra en estado de depresión cuando me pide devolverle su depósito. Hasta los deberes más imperiosos están sometidos a las circunstancias; un padre quiere hacerse tirano; su hijo deberá denunciarlo pues la salvación nacional está por encima de la de su padre.[110] En resumen "si desempeñamos nuestras funciones en el mal momento no seremos dichosos".[111]

Todo esto es bastante simplón, y sin embargo los estoicos sostienen que la acción recta es una verdadera hazaña; sin duda, tienen sus razo-

todos los hombres, sean simples o aspirantes a la sabiduría: no hay más que una moral. Sencillamente, la mayoría ejecuta mal sus deberes u olvida cumplir con ellos, lo que evidentemente es una falta *(hamartêma)* y no una acción recta *(Stoicorum fragm.*, III, 500). Puede decirse, pues, que cada deber es la materia *(hylè*, III, 491) de las acciones rectas: el deber es un material sobre el cual se ejecutan bien o mal las acciones correspondientes. De ahí se sigue que los deberes son bienes "medios" neutros: su material da lugar a una acción francamente buena cuando la acción es recta. Hasta llega a ocurrir (III, 559) que un loco cumpla correctamente con un deber, por puro azar, a la manera de un arquero torpe que, por simple casualidad, coloca su flecha en el centro del blanco.

[107] *Stoicorum fragm.*, III, 500.

[108] *Ibid.*, III, 510.

[109] *Ibid.*, III, 513. Para Kant, por lo contrario, siempre hay que devolver un depósito, pues si se universalizara la práctica de no devolverlo, se destruiría la idea misma de depósito.

[110] Cicerón, *De los deberes*, III, 90.

[111] *Stoicorum fragm.*, III, 499; *cf.* Brad Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, p. 204.

nes. El deber, afirman, no es sino la materia[112] o la ocasión de hacer bien las cosas y sólo el sabio sabe utilizar perfectamente el material. Tal era, asimismo, una de sus paradojas: sólo el Sabio es capaz de ser rey, zapatero, orador, navegante y todos los oficios que se quiera; es el mejor en todos los dominios porque sólo él sabe cuándo, cómo y por qué hay que vestir la realeza o encargarse de la cocina (a diferencia de los cocineros no sabios, rechazará la gastronomía y sólo servirá manjares naturales y obvios, imagino que *parata).* Mejor aún, sólo él sabe apreciar los buenos vinos y enamorarse de los bellos donceles (pero, en esos dos capítulos, en que estallaban la audacia provocativa de los viejos estoicos y la concepción helénica de la pasión como amor a los efebos, el púdico Séneca, grave senador romano —quien sin duda tendría mucho que contar en un diván de psicoanalista— se rebela y no quiere oír hablar de esas paradojas). El rechazo de nuestra civilización viciosa se debe al mismo principio; las artes y técnicas que no fueron prefiguradas por la naturaleza prueban que sus inventores tuvieron juicio, "razón", pero, estipula Séneca, carecieron de "recta razón": inventaron la ebanistería y la navegación, sin preguntarse si eso era pernicioso o si era útil. El sabio sería el mejor navegante: no navegaría, supongo yo, a menos que así lo exigiera la salvación de la patria. La navegación, la realeza y todas las demás funciones, incluida la beneficencia, son ventajas "medias", ya que esos deberes no son más que materias que se deben perfeccionar;[113] el común de los mortales los cumple imperfectamente, y el sabio es un benefactor perfecto, un benefactor a secas.

Comenzamos a comprender las razones de ese sectarismo cuando pasamos a las otras condiciones de una acción perfecta. Debe ser ejecutada, según Séneca, "voluntariamente, sin vacilación, sin temor, sin retardo, so pena de ser hecha sin alegría". Esto es exigir mucho de la alegría de quien tal vez va a ofrendar su vida a la patria o, antes bien, suponerle un alma más que humana, un alma de sabio. La acción recta implica asimismo la posesión de las Cuatro Virtudes[114] que no son más que una; dicho de otra manera, un hombre perfectamente virtuoso. Por último, la rectitud no consiste en actuar rectamente una vez, de paso: la

112 *Stoicorum fragm.*, III, 491. Séneca habla a menudo de *materia*: "materia de...", "ocasión".

113 *Stoicorum fragm.*, III, 672, pasaje importante por el término "ventajas medias" *(mesa),* que desempeña un papel decisivo en la discusión sobre los *kathêkonta* como deberes de una pretendida sabiduría media; *cf.* nuestra nota 2, p. XCIV. Para los bienes "medios", *Stoicorum fragm.*, III, 165.

114 *Stoicorum fragm.*, III, 500; para *tous arithmous* en sentido de "la suma de las virtudes", véase el volumen IV, índice el término *arithmos*. La traducción latina se encuentra en Séneca, carta 71, 16 *(habet numeros suos);* parece que sea un término técnico musical, "la plenitud de la armonía" (A. A. Long y D. N. Sedley, *The Hellennistic Philosophers*, Cambridge, 1987, vol. II, p. 361). Véanse también las cartas 71, 16 y 95, 5.

rectitud es una idea general, un principio, y sería contradictorio que un principio no se aplicara todo el tiempo; una acción recta aislada no es recta en el fondo; es el tiro casual de un mal arquero que, por casualidad, ha dado en el blanco. Bien lo dice Séneca:

> Aunque un hombre haya hecho lo que tenía que hacer, no lo hará cada vez ni lo hará según una regla uniforme si ignora por qué hay que actuar así; de cuando en cuando, por un azar o a fuerza de ejercitarse, dará prueba de rectitud, pero sin tener a la mano la regla que permite trazar la línea recta y estar seguro de que lo que hace es lo recto; cuando alguien se ha mostrado hombre de bien por casualidad, no es posible prometerse seguir siéndolo definitivamente.

Sí, sólo el sabio puede realizar una acción recta, ya que cada una de sus acciones implica por principio que la existencia entera, entretejida de deberes incesantes, sea recta; por lo demás, hasta una acción recta tomada aisladamente presupone un alma recta, a menos que sea un efecto del azar, el cual no cuenta. La conducta recta es una conducta fiel a sus principios, coherente consigo misma; a la primera falta se revela que el agente no estaba penetrado de sus principios y no había tirado rectamente sino por casualidad. Como todos los hombres son enfermos, un aislado acceso de fiebre podrá parecer sin gravedad a los profanos; en cambio, el médico verá en él un síntoma, que le revela que el paciente no está en realidad curado. "Una acción no será recta si la decisión correspondiente no lo es; no lo será porque el alma no está en buen estado." Una conducta que es coherente con sus reglas en todas sus acciones está en correspondencia con un alma bien conformada, cambiada, un alma sana. "La acción recta es a la vez la puesta en práctica y la prueba de la virtud."

Evidentemente el estado del alma importa más que las acciones mismas; los estoicos no son moralistas que exigen que los deberes se cumplan y que se respete el pacto social; son médicos que lo hacen todo para que el enfermo recupere la salud; a sus ojos, lo importante es el *estado de espíritu* con el cual actúa cada quien; si un demente, como somos todos, roba un huevo o un buey es algo grave, sin duda, pero eso no es lo que interesa al psiquiatra: éste considera el estado del alma del enfermo. Ahora bien, "estado del alma" se dice en latín *animus* y lo malo es que esa palabra, en el derecho romano, equivale casi a la "intención"; los juristas decían que, cuando las frases de un testamento son ambiguas, hay que tomar en consideración la intención del difunto; al menos así es como se expresa esto en nuestro idioma, pero la palabra latina *animus* es más vaga que "intención". Significa simplemente que para saber lo que el difunto tenía la intención de decir había que saber con

qué "espíritu" había escrito la frase litigiosa: ¿tenía la intención de liberar al esclavo Fulano o a su casi homónimo, el esclavo Zutano? Nos ha quedado la costumbre de describir *animus* por "intención" y de atribuir al estoicismo una moral de la intención, siendo así que su moral era la de la salud mental.

¿Por qué no basta, entonces, al estoicismo que nos portemos bien? ¿Por qué exige, además, que se haga por buenas razones? ¿Por puro fanatismo ideológico? ¿O por esnobismo de intelectuales para quienes es puntillo de honor pensar correctamente? No, sino por la gran razón de la que hablábamos al comienzo de este prólogo: porque el estoicismo no enseña la moral común, sino que es un método de dicha personal. La virtud es una ciencia que lleva por nombre estoicismo y *que da la felicidad a quien la domina.* Hay que tomar al pie de la letra la frase citada antes: "Si no se actúa perfectamente, nadie será dichoso." En efecto, el que no domine la ciencia actuará tan bien como mal; pero si no domina la ciencia, no será dichoso, padecerá miedos, tendrá pasiones por definición dolorosas, temerá a la muerte, no estará tranquilo y sereno, pues la ciencia que hace que el hombre se conduzca correctamente *también es* la que procura la felicidad. Cierto, un ignorante que hace el bien es algo bueno para la sociedad, para el beneficiado con ese bien y para el moralista interesado exclusivamente en la moral; para ellos, lo importante es que se cumpla el deber. Pero los estoicos no son moralistas; quien por casualidad cumpla con su deber, sin la ciencia, no alcanzará la meta de la ciencia estoica: la dicha. Imaginemos a un buen hombre que no mata ni roba por temor a los gendarmes o porque es dócil a las lecciones que le dio su nodriza, y no por razones "científicas" y estoicas;[115] este hombre se porta bien pero, falto de ciencia, será desdichado: por ejemplo, temerá a la muerte. Por tanto, actuar bien no basta para ser dichoso.

Recobremos el aliento y tratemos de ver claro. ¿Tienen los estoicos esta moral exagerada de la intención *(Absicht)* o de la convicción *(Gesinnungsethik)* que se les ha atribuido?[116] No; no se proponen obligar a *hacer* a los hombres ciertas acciones, sino posibilitarles *estar* en seguridad y en estado de quietud, haciéndoles superiores a los accidentes

[115] La razón científica de no robar es que se roba por codicia, que la codicia es una pasión y que toda pasión (aun si ya se está satisfecha) hace desdichado porque es... apasionada, que es una perturbación del ánimo y que la verdadera dicha es la tranquilidad del ánimo. La razón científica de no matar es que la naturaleza quiere la pervivencia de la especie humana y que no se puede ser feliz si no se desean todas las cosas desde el mismo punto de vista de la naturaleza, del dios o del cosmos. De otra manera, nos indignaríamos de morir en una tempestad o un sismo, en lugar de decirnos que la naturaleza no podía hacer otra cosa.

[116] H. Reiner, "Der Streit um die stoische Ethik", en *Zeitschrift für philosophische Forschung,* XXI, 1967, p. 261.

y a los intereses de este bajo mundo. Cierto, hay que realizar muchas cosas (como las funciones o deberes), pero la meta de la doctrina es, por ello, permitir que seamos siempre dichosos, ya sea que triunfemos o que fracasemos; que, como Catón, se pierda una guerra de liberación. Que, como el piloto de la carta 85, veamos el navío arrojado sobre las rocas. Si un sabio piloto fracasa así, escribe Séneca, el piloto que hay en él es quien ha fracasado, y no el sabio, pues son dos distintos. Como sabio, ese desventurado piloto no se había propuesto jamás permanecer dichoso gracias a su "virtud", aun en caso de naufragio: es lo que tenía en mente, es lo que se proponía su alma *(animus)*.

Esto no tiene en común más que el nombre con una moral de la intención, que sabe distinguir entre un asesinato y un homicidio accidental, que se pregunta si sus buenas intenciones bastan para excusar a un piloto torpe o que proclama: "¡Perezcan las colonias antes que un principio!" El estoicismo, por su parte, no se preocupa por el mérito ni por la responsabilidad, sino por la felicidad, y por una felicidad vacía: la dicha de un hombre no podría atribuirse a su éxito en alguna empresa, grande o pequeña, profesional, política, caritativa, científica o artística. Como lo hemos visto en la página 63, la felicidad estoica se reduce a mantenerse en todo instante a la altura de los accidentes de la vida, a reaccionar a ellos y no a meterse en algún proyecto o vocación. Si Séneca se hubiese concentrado en la empresa de guiar a Nerón, ¿qué quedaría de él en aquel año 63?

En esas condiciones, ¿cómo se ha podido atribuir a los estoicos una moral de la intención? Porque no dejan de repetir que una acción no puede ser buena si el estado del alma o *animus* no está bien formado, y porque se ha traducido ese *animus* por "intención". Y, ¿por qué repiten eso? Porque esos profesionales de la medicina correctiva estiman, por intelectualismo, que su discípulo debe ante todo pensar con rectitud para actuar bien, y que para ello debe moldear la forma de su alma en la sabiduría: quien piensa bien quiere el bien y actúa bien (sólo la casualidad puede hacer que un necio dé en el blanco, de cuando en cuando).

Ahora bien, el corporalismo estoico se forma una idea totalmente material y mecánica de la psicología. Los buenos planes de acción o *katorthômata* sólo se pueden hacer moldeándose en un estado correctamente formado de nuestra alma, y ese estado será correcto si la propia alma se ha moldeado en las verdades que enseña la sabiduría. Computadoras, diríamos: una respuesta correcta se adecua a un programa correcto, pues es conforme con la teoría. Para los estoicos, el alma es un órgano corporal (alojado en un sitio del corazón, tan minúsculo que los médicos aún no habían podido descubrirlo); un alma está hecha de lo que nosotros llamaríamos neuronas, y es sabido que las neuronas funcionan bien si el esquema de las conexiones interneuronales es correcto. Acción recta

(katorthôma) y alma correctamente formada se corresponden como el molde y lo moldeado; insistir en la rectitud moral es lo mismo que insistir en la rectitud de este "estado del alma" que se ha traducido engañosamente por "intención"; los progresos de la una son paralelos a los progresos de la "otra". El estoicismo no ha dicho nunca: "Un acto no es verdaderamente moral si su intención no es pura"; ha dicho, en cambio: "Jamás se podrá actuar de una manera a la vez moral y bien calculada si no se pone el alma en un estado conforme a la teoría."

La idea de intención, probablemente brotada del mundo bíblico de los Salmos, no es grecorromana; la Antigüedad clásica no se preocupa por la humilde y gimoteante pureza del corazón, no escudriña los riñones y los corazones, no olfatea el aroma de las almas. Si se hace el bien, es por la razón que había de hacerlo, y esta razón es el amor al bien. Tampoco se distinguía entre el decálogo de imperativos descendidos del cielo ("harás el bien") y el afán de aplicarlos, dejado a nuestra perspicacia: si se practica la beneficencia sin saberlo bien, no se merecerá el nombre de benefactor así se hubiesen tenido las mejores intenciones del mundo. Séneca desarrolla una casuística de los beneficios: hay que saber a quién se le hacen, cuándo, cuánto, etcétera.

Con todas sus fibras, el estoicismo excluye una moral de la intención. Lo que ha engañado a los comentadores es la actitud "resignada" del estoico. Pero una cosa es resignarse a la desdicha y al fracaso por amor al destino cósmico, y otra es, si se fracasa, buscar una excusa o reconfortarse con la pureza de las intenciones. Los estoicos son intelectualistas y profesan la unidad del alma y la unidad de las virtudes, lo que hace triplemente imposible la doctrina que se les ha atribuido. Para un intelectualista la voluntad, buena o mala, es algo que va por sí solo, huelga decirla y no se distingue de la razón; si la gente quiere decir esto o aquello, lo hace y, si lo quiere, es porque tiene sus razones, buenas o malas, para desearlo. Si después escriben: "No era eso lo que queríamos, nuestras intenciones eran más puras", es porque habían actuado como descerebrados.

No basta cumplir los propios deberes, hay que cumplirlos perfectamente, y esta perfección se mide menos con la forma en que objetivamente se les cumple, que en la perfecta disposición del alma del agente; cierto, se va del uno al otro: sólo el sabio consumado no tropezará jamás ni cometerá esos pequeños errores de apreciación o de ejecución de un deber que revelan un discernimiento o un valor imperfectos. No por ello deja de ser cierto que el estoicismo mide menos la perfección en el resultado objetivo que en el estado interior del individuo; en tanto que éste no se haya transformado interiormente por completo, la doctrina no ha alcanzado aún su meta. El estoicismo sigue siendo un método centrado en el individuo.

De ahí su incoherencia fundamental. ¿Se puede ser a la vez individualista y creer en una razón universal, imparcial, que no tenga preferencia de personas? ¿Se puede, a la vez, seguir siendo uno mismo y ser, a la vez, justo e imparcial? El estoicismo está tan convencido de que el mundo está bien hecho que cree que esto es posible; hasta cree que el individuo encontrará su confirmación en la potencia inmensa de la razón universal, de la justicia equitativa.

De esto es de lo que nos permitimos dudar. Por el contrario, podría pensarse que el individuo es por esencia un abismo de egocentrismo y que la razón no puede dividirse entre una pluralidad de personas sin desembocar en conflictos trágicos en que habrá que sacrificar, ora la justicia y la razón, ora la preferencia de cada quien por sí mismo. El filósofo menos conformista de la Antigüedad —se llamaba Carneades— había percibido ese divorcio entre la verdad y la vida; un caso de conciencia le bastaba para probarlo; supongamos que en un naufragio dos sabios se encuentran aferrados a la misma boya, que sólo puede sostener a uno solo; ¿quién deberá sacrificarse al otro? La vida no es nada, y ambos aceptan el sacrificio, pero, ¿qué dice la justicia? Nuestros sabios son iguales en virtud y, por tanto, la justicia no puede decidir. Si ambos son caritativos, se ahogarán ambos; si fueran viciosos, el resultado no sería menos injusto. La justicia fracasa ante la pluralidad de individuos que se excluyen por esencia, uno del otro. Ese caso de conciencia no es una especulación vana; imaginad, por ejemplo, un conflicto internacional cuya causa es el petróleo. La caridad cristiana tropieza con una aporía no menos insoluble, la que "comienza por sí mismo" y que tampoco admite que se sacrifique la salvación eterna a la del prójimo.

Nosotros, los modernos, consideramos que lo más caro a una criatura humana es su deseo, ese deseo que más a menudo causa su desdicha que su dicha (así, hemos renunciado a hacer una filosofía de la dicha); nos representamos una humanidad cuyos miembros y cuyas hordas se disputan los escasos bienes (la escasez era, desde los marginalistas, el concepto fundamental de la economía); un mundo en que cada conciencia quiere la reducción de las otras conciencias, por celos y por medio del proselitismo y del conformismo. El estoicismo, que cree que el mundo está bien hecho, ve las cosas de otra manera. Y por eso puede proceder a hacer una primera síntesis de su virtud (o receta de dicha personal) y de la moral de los deberes para con los demás: la "moral" estoica englobará *también* la moral común.

1. Puede englobarla porque nuestra naturaleza exige poco; sólo los viciosos disputan por unos bienes evidentemente siempre escasos para sus deseos desnaturalizados y que se han vuelto ilimitados. La natu-

raleza, por su parte, sólo exige agua de la fuente, trigo que las estaciones nos aportan, una gruta o una choza de ramas. Dicho de otra manera, para los filósofos estoicos no existe la ley de la selva ni la lucha por la vida.

2. Este estado de paz entre los hombres (que es el voto de la naturaleza por la especie humana, como veremos más adelante) también es un estado de calma para cada quien; ahora bien la calma, la ausencia de pasión; he aquí la dicha: un ladrón o un asesino son desdichados porque matan por crueldad, roban por avidez y porque la crueldad y la avidez hacen desdichada al alma, por la sencilla razón de que en lugar de estar inmóvil y en paz, esta alma se apasiona, se atormenta. Un sádico saciado no es dichoso, ya que es víctima de una pasión: el sadismo. En dos palabras, la dicha es la ausencia de deseo. Bien decíamos que la fortaleza estaba vacía.

El sabio y los hombres de bien

El momento es solemne: se va a oír la gran promesa. El alma humana es, de manera innata, una mecánica por completo racional y coherente (una parte concupiscente no se opone en ella a otra parte razonable, y esta alma tiene, a cada momento, la cantidad exacta de energía que utiliza; no se arrebata nunca). Por desdicha, tal estado de inocencia no dura más que un instante y la máquina pierde esta bella pureza teórica; unos frotamientos debidos a la educación se adueñan de su funcionamiento. Pero ocurre que la máquina llega a saber que está bloqueada (pues el juicio racional y la libertad tienen el privilegio de poder saber que no son, y liberarse de su privación de libertad); entonces, decide desbloquear esos frotamientos; necesitará tiempo para desherrumbrar su mecanismo. Cuando sus ruedas se han vuelto tan puras como un plano teórico, la máquina merece el título de sabia; cuando está en curso de desherrumbrarse, se dice que está "en progreso" hacia la sabiduría y, en Séneca, se le reconoce el título de "hombre de bien". Un momento decisivo del progreso es aquel en que la máquina, aún incompletamente desagarrotada, no puede sin embargo volver atrás y agarrotarse. Mientras la máquina se esfuerza por desbloquearse, vigila hasta sus menores movimientos; pero, cuando esos movimientos se han vuelto los de la teoría pura, y nada la frena, entonces la atención deja el lugar a la facilidad, a la serenidad y hasta a una especie de inconsciencia: la máquina ya no se siente funcionar, pues todo gira bien; mejor aún, la máquina ni siquiera sabe, dice Séneca, que se ha vuelto sabia.[117] Desde el momento

[117] Séneca, carta 75, 9, compárese con *Stoicorum fragm.*, III, 539 fin; véase también la carta 71, 4.

mismo en que el último engranaje se acelera, el estado de liberación y de inconsciencia se establece como un gran silencio. Cierto, no es que todo sentimiento haya desaparecido; cada ser vivo se interesa por sí mismo y encuentra su dicha en su funcionamiento natural, por lo que el estado permanente del sabio es la alegría, pase lo que pase. Cabalmente conforme a la verdad, a la naturaleza, y tan perfecto como la teoría misma, el sabio se ha *hecho verdad*: ya no está pervertido; ahora bien, no se puede *ver* lo que quiere la naturaleza a menos que se llegue a ser *sí mismo* conforme a ella. Saber objetivo y transformación de sí mismo se presuponen el uno al otro; el verdadero sapiente es un sabio, y el sabio es el único sapiente. ¿Qué importa una ciencia enteramente exterior? Una verdad que no se interioriza no es filosofía; es, cuando mucho —explica Séneca—, cultura, curiosidad vulgar, erudición (lo que se decía "gramática" o "filología": palabras, sólo palabras). Henos aquí muy lejos del racionalismo moderno, del culto de la verdad científica por amor a la verdad objetiva.

El sabio consumado no tiene nada del ser contraído, voluntario, obsesionado que podía imaginarse; hasta es lo contrario; ya no hace esfuerzo, vive en la alegría y en una semiconciencia, estado que la Antigüedad consideraba superior a los tanteos de la conciencia que busca. Tiene su sabiduría inagotable al alcance de la mano; ya juzgue y condene deseos y temores, ya juzgue buenos y malos los preferibles neutros o soporte, gimiendo, pero sin cejar, el sufrimiento físico, lo hace sin tener que pensar en ello, con toda espontaneidad, "como aquel que lee sin tener siquiera conciencia de que lee".[118] Como el dios "no puede no actuar bien". Vive en un presente perpetuo y no piensa nunca en el futuro, es serenamente imparcial hacia su condición de hombre y el orden del mundo, y ya no conoce el dolor. Su alegría, "ese privilegio de los dioses y de sus émulos", no es intermitente como la de los semisabios: no se interrumpe nunca, ya que ningún acontecimiento exterior, ningún golpe de la fortuna, buena o mala, puede alcanzar ya al sabio cuya alegría no viene de las cosas exteriores, sino "de la conciencia que tiene de sus virtudes".

La gran promesa era ampliamente conocida fuera del perímetro de la secta. Los letrados, curiosos y filólogos estaban al corriente; el pueblo, por su parte, consideraba a los sabios (por esa palabra, entendía a los filósofos de carne y hueso) como héroes de la convicción, a quienes nada podía atemorizar y que hablaban audazmente a reyes y emperadores; los hombres de orden los consideraban perturbadores que no respetaban a las autoridades legítimas. Los propios estoicos se paseaban gustosos por las calles en su atuendo profesional, dándose aires viriles, haciendo

[118] Plotino, *Enneadas*, I, 4, 10.

decir a ciertos maliciosos que trataban de compensar una femineidad mal reprimida (decíase que el propio Séneca amaba, no a tiernos donceles, sino a varones). Por último, todo el mundo sentía curiosidad por saber lo que aquello era en realidad. Se había formado una idea magnífica y sumaria de la promesa: un sabio no gime en la hoguera; con ello se escudriñaban aún más maliciosamente sus reacciones. Un día, en un navío que hacía la travesía del canal de Otranto, entre Albania y Brindisi, se habían embarcado un estoico que mantenía bajo su autoridad severa a sus jóvenes discípulos, y un rico griego de Turquía, de aspecto fláccido y amante del lujo. Ahora bien, durante la tempestad, el ricachón permaneció sonriente mientras el filósofo palidecía y temblaba, pero sin abrir la boca. A bordo, todos observaban sus rostros para saber, por fin, a qué atenerse.[119] Una vez en Brindisi, el ricachón se burló del filósofo, quien replicó con soberbia y después se justificó ante un pasajero menos malicioso y más justo; volveremos a encontrar esta justificación bajo la pluma del propio Séneca.

Nuestro autor empieza por afirmar con energía que el ideal del sabio no tiene nada de utópico ni exige lo imposible; "el sabio vence el mal, pero lo siente"; ¡gran mérito sería no sentir el dolor! La dignidad del ser humano no consiste en ello; la vida bienaventurada es más sublime y menos inaccesible, si se sabe desearla. El estoicismo sólo sería irrealizable si el alma y el cuerpo fuesen dos cosas distintas; la ruptura pasa entre éste y aquélla, y no entre dos partes distintas del alma; el cuerpo siente y el alma decide. De todas maneras, no simplifiquemos las cosas:[120] el sabio siente, desde luego, el dolor físico; en cambio, si se trata de un afecto, su cuerpo palidece y tiembla, pero su alma ni siquiera experimenta temor.

1° El sufrimiento (ser quemado, ser destazado) es una sensación, así como los colores o las sensaciones gustativas; es común a todos los hombres por naturaleza; es un dato físico aportado por la realidad; el juicio no se aplica a él ni podría reducirlo (no es posible decidir que no se sufre). El cuerpo registra fielmente este dato y lo transmite al alma, que lo más que puede hacer es no ceder a él. También el placer es una sensación; por exceso de celo, algunos estoicos habían llegado a sostener que el sabio era insensible a los efectos del vino; Séneca no cree en ello: si fuera cierto, escribe, el sabio podría resistir el efecto mortal de los venenos.

2° Los afectos, deseos y temores no son sensaciones, sino juicios, opiniones; así, varían de un individuo a otro; aquél resiste a sus deseos pero tiembla ante un espantajo. La muerte sólo es un mal, y así se la juzga; en ello, los afectos o las pasiones no son más que juicios.

[119] Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIX, 1.

[120] Para lo que sigue, compárese *Stoicorum fragm.*, III, 439 y 574; Epicteto, fragmento 180, Schweighäuser (en Aulo Gelio, *Noches áticas*, XIX, 1).

Pero no lo son inmediatamente, y la doctrina no era tan caricaturesca en todos los estoicos; Séneca, Epicteto y ya Crisipo estimaban que el primer movimiento pasional no va acompañado de un juicio sino que se presenta, para empezar, a la imaginación como tentación o espanto; la pasión no es, al punto, un juicio erróneo: el juicio sólo aparece en una segunda etapa.

3° El sabio juzga rectamente y, pasado el primer instante, no siente ni deseo ni temor; ni siquiera tiene que resistir a ellos como a las sensaciones; su juicio los ha abrogado. Pero —en esto insiste Séneca varias veces— el sabio no es ese ser impasible que podría creerse: no trata la muerte como un mal, no se rinde a sus verdugos, pero tiembla y palidece en su cuerpo. Por tanto, le sobrevienen *incommoda extrinsecus*,[121] inconvenientes que llegan del mundo exterior: ante el vacío, el sabio siente el vértigo; su rostro se crispa, tiembla, palidece, se le ponen los cabellos de punta, si se le anuncia una mala noticia; en ello no intervienen la voluntad ni la razón. Guardémonos bien de confundir esas sorpresas de los sentidos con una pasión como la ira; un arranque de ira no es una sorpresa de ese género, sino una cosa "voluntaria", una cosa que depende de nuestra voluntad y que podemos controlar y suprimir; se la domina más fácilmente cuando se ha comprendido que se la puede condenar y juzgar. Asimismo, el sabio tiembla, pero no siente temor.

El sabio nunca se enfurece, pero sí tiembla o tirita; siente, repite Séneca, impulsos llegados del exterior, como para recordarle su condición de simple mortal; "pero este efecto es ligero y no pasa de la epidermis de su ser", ya que el sabio no añade a esos embates la aprobación de un juicio falseado; al pasar el túnel de siete metros de longitud que (todavía recientemente) comunicaba Nápoles y Pouzzoles, Séneca experimentó un estremecimiento, pero sin emoción violenta y sin sentir miedo; juzgó que nunca hay nada que temer.

¿Bastaría, pues, decir que un peligro no es nada en el fondo, para que se desinfle como un globo? Sí, se desinflará, pues la decisión no es gratuita. Pese a las apariencias, lo que llamamos peligro no es la cosa enorme que creemos ver, sino una cosa doble, que sólo nos toca personalmente con la parte menor de su volumen, por un punto de tangencia; el resto de la enorme cosa no nos concierne. Ejemplos, tomados de las cartas 28 y 29: ¿Qué importa que nos persigan 30 enemigos o uno solo? No es más que una sola persecución. ¿Qué importa que nos ataque todo un batallón de asesinos que nos plantan en el pecho 20 puñales? Una sola puñalada es mortal, no 20, y la muerte no dura más que una fracción de segundo. Continuemos el razonamiento: ¿Qué importan el tirano, su mag-

[121] Sentimos que esos términos latinos demasiado elípticos calcan una expresión técnica griega, por ejemplo, imagino, *ta exôthen dyschrêstêmata*.

nífico palacio y los mil jenízaros y verdugos que lo rodean? Ante esta grandeza, hay que preguntar: "¿En qué nos *toca* esto *personalmente?* En nada: todo eso se reduce a una frase: ¡Que muera! Los seres son círculos que no se tocan unos a otros sino en un punto de tangencia, puramente incorpóreo; por ejemplo, el segundo en que yo muero; lo rotundo del tirano no me toca en el fondo más que en eso. ¿Qué importa lo que el tirano piense de mí y lo que quiera hacerme pensar con su fastuoso aparato?

"Así es porque, ahí donde los hombres simples y los otros filósofos ven una sola cosa: un régimen tiránico o una conjura para asesinarme, en cambio los estoicos ven dos: una sustancia, tirano o asesino, que es una burda cosa existente, de carne y hueso; y el efecto puramente incorpóreo que es producido por esta sustancia: la orden de exilio, la cuchillada mortal. Incorpórea porque es un acontecimiento, una cosa que ocurre, que es invisible y pasa como el viento. En nada me interesa que un tirano *exista* en carne y hueso; lo que me importa es lo que puede *hacer*. Tomemos el hábito de separar lo que existe (las sustancias con sus propiedades: el acero con su filo, el tirano con su crueldad); y lo que se hace, se ha hecho, ocurre (un instante un poco desagradable que hay que pasar) y que es incorpóreo. Distingamos los actores sobre el escenario del mundo, y la obra que representan. A ese precio, nos habituaremos a no admirar ni temer nada, a no dejarnos asombrar por nada, *nil mirari*. La sangre fría estoica reposa sobre la distinción de los cuerpos y de los incorpóreos y no es (no cree ser) una decisión gratuita y voluntarista".

Sí, pero, *¿cuánto tiempo* necesitaremos para habituarnos a establecer la distinción de los cuerpos y de los incorpóreos y para ver con mirada indiferente al verdugo que prepara ya sus instrumentos? Recapitulemos y reflexionemos. El sufrimiento físico persistirá: no podemos hacer nada al respecto. Pero ¿el temor, la ira o el deseo? Son a la vez fríos juicios falsos (se juzga erróneamente que el temor está justificado) y afectos, con la violencia y el colorido que conocemos en ellos; toda la dificultad consiste en llegar a disolver el afecto en el juicio. Crisipo no era un ingenuo, no ignoraba que una imagen de verdugo o de mujer hermosa suscitaba en nosotros un "preafecto" de deseo o de temor; que la "materia" del proceso sometido a nuestro juicio nos "provocaba" (términos del propio Séneca) y desencadenaba en nosotros un impulso que nos arrastraría si estábamos en estado de menor tensión de nuestro gobierno: el juicio erróneo seguirá a la imagen provocadora. En realidad, hay que reconocer la existencia de un preafecto; si no, todas las emociones serían las mismas, el temor y el deseo no se distinguirían; se reducirían a una flaqueza interna, especie de astenia, y a un mismo trastorno incolo-

ro. Mas no es así: el temor reposa sobre un preafecto de encogimiento del alma, de constricción, y el deseo, sobre un preafecto diferente, salto adelante. Pero el principio se sostiene: los preafectos sólo triunfan sobre la decisión en caso de astenia; si estamos bajo tensión, nuestro juicio de ellos será más justo y decidirá que ese trastorno del alma no es más que un error. En última instancia la pasión, pese a la existencia de los preafectos, no es sino un juicio falso. En *De la ira* Séneca usa y abusa de este análisis sutil de Crisipo; hace pasar la película en cámara lenta, toma este análisis de los constituyentes de un solo acto por una sucesión de episodios distintos: cuando un preafecto de furor se nos sube a la cabeza, tomemos el tiempo necesario para volver a dominarlo.

A decir verdad, el preafecto en cuestión sólo se nos subía a la cabeza por virtud de un juicio falso ya formulado, y era un acto completo, un acto pensado y voluntario... Hasta tal punto que, cuando estamos fuera de nosotros, lo difícil no es pensar en recuperar nuestra sangre fría: no nos ponemos fuera de nosotros sino por virtud de un juicio falso, pero formal, de nuestro fuero interno. Crisipo no pronunciaba sermones voluntaristas, no especulaba sobre una recuperación de la sangre fría mientras aún era tiempo, sino en una larga y progresiva habituación del juicio a juzgar bien desde el preafecto, desde el principio. Mientras no se haya alcanzado esta perfecta sabiduría instantánea, los preafectos nos arrebatarán, nos harán sufrir; pues respecto a ellos nos encontramos en un estado de astenia permanente que hace que en cada momento juzguemos mal. Esta astenia continua, habitual, es una enfermedad; llamamos "vicios" a las enfermedades del alma. Cedemos a las pasiones a causa de una debilidad de juicio, que se ha vuelto habitual. La inmensa mayoría de los hombres están enfermos.

Reconozcámoslo: en último análisis somos enfermos. Queda en pie que, tal como somos, los afectos cuentan; ése es el hecho. ¿Podría un hombre sensato no tomarlos en cuenta, salvo por quijotismo? Los estoicos responden que hay que ver en grande: podemos elegir entre *dos estrategias;* una de ellas es mediocre y no nos dará la felicidad: continuar siendo lo que somos; la otra es difícil, pero rinde: liberarnos de nuestros hábitos asténicos o "vicios"; con ello obtendremos la seguridad absoluta. Pero, ¿cuándo? ¿Nos queda suficiente tiempo por vivir para que nos dé frutos el largo esfuerzo exigido?

La pregunta se plantea y ni Crisipo ni Séneca la eluden, cada cual a su manera. En efecto, unos fragmentos de Crisipo, separados de su contexto —que sigue desconocido para nosotros— dicen que "ni siquiera valdría la pena mover un dedo para adquirir una sabiduría de un instante"; que no valdría la pena "mover un dedo para no poseer la prudencia sino por un momento o tan sólo al fin de la vida" y que "de nada sirve una virtud

que dura poco tiempo".[122] Por su parte, Séneca se guarda bien de evocar ese cálculo de ganancias; repite que se necesita toda la vida para aprender a vivir, que a veces sólo se logra en vísperas de la muerte, pero toca otro teclado: el que apuesta todo a la escena final, a la manera de morir o de matarse, no será jamás un sabio, tan sólo se habrá transformado en hombre honrado, en hombre de bien (lo que ya es mucho): pero el instante supremo probará que la sabiduría es posible; se habrá sido un sabio al dejar de ser, y punto. En cuanto a volverse en vida un sabio consumado, Séneca ha renunciado a ello. En efecto, ha comprobado que es posible librarse de los *vicios* y volverse hombre de bien; pero sólo el sabio llega a liberarse del desacuerdo de los *preafectos*.

4° Los "ligeros ataques" del estremecimiento o de la palidez varían de un individuo a otro, pues provienen del temperamento, es decir de la manera en que la naturaleza de cada individuo ha dosificado o "templado" en él los cuatro elementos; un individuo hecho de más tierra que aire se estremecerá menos que otros, pero tendrá el ingenio menos rápido. Hay, aun entre los sabios, diferencias individuales; uno es más afable, el otro es más inflamado y elocuente; nadie puede hacer nada contra esas diferencias materiales, esas necesidades innatas.

Lejos de ser impasible, el sabio vive, pues, en la alegría, siente el sufrimiento físico, experimenta reacciones corporales emotivas y tiene su temperamento individual. Séneca poseía demasiado el sentido de la realidad psicológica para no ir más lejos; había meditado en exceso sobre el ideal de la sabiduría y había explorado demasiado sus límites para no formarse de ella una idea más concreta que el plano teórico. Da el papel principal a las reacciones emotivas cuando son puras, y los ejemplos que pone superan la regla. El sabio llorará la muerte de sus amigos; no sólo verterá sobre ellos las lágrimas que son el equivalente corpóreo del duelo y están fuera del dominio de la voluntad; también se permitirá unas lágrimas consentidas que tienen la dulzura del recuerdo. Se prohibirá tan sólo los llantos ostentosos que se vierten ante testigos. Epicteto no habría reconocido, sin duda, semejante fracaso de los principios.[123] Otras veces, Séneca, sin atentar contra los dogmas, se explaya

[122] Citado por Plutarco, *Contradicciones de los estoicos*, 26 (*Moralia*, 10 D), y *Nociones comunes*, 8 (1062 A). Para el análisis de los actos de juicio, de la pérdida de tensión y de los preafectos, E. Bréhier, *Chrysippe*, pp. 247-254. Cuando cedemos a la avaricia, ¿qué es primero, el preafecto de la avaricia o el debilitamiento de la tensión? Ni el uno ni el otro, sino el hábito, el "vicio": se cede porque se *es* un avaro (tal es el *habitus*), pero el hombre se ha vuelto avaro porque algunos juicios erróneos sobre el interés del lucro se han fijado en el alma y transformado en hábito, en enfermedad, en vicio, que entraña una pérdida definitiva de tensión (salvo una larga deshabituación del vicio).

[123] I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, pp. 133-135 y 183.

tanto sobre un detalle que con ello se altera el equilibrio de la doctrina. Consagró todo un libro, su tratado más extenso, al ejercicio de la beneficencia; festeja esta virtud, única capaz de unir entre sí a los individuos, que la virtud de la justicia dejaba aislados. El estoicismo ortodoxo no festejaba la beneficencia, que no era más que una virtud entre otras y que el sabio practicaba porque las practicaba todas. Olvidándose un momento de la perversión inicial del hombre, Séneca hace de la beneficencia una actitud simplemente humana, un valor sensible a todo corazón abierto. La carta 109, que trata de la amistad entre sabios, supera también a la carta de la doctrina. ¿Cómo puede tener amigos el sabio, pues, siendo perfecto, se basta a sí mismo? Porque ser perfecto y cubrir todo el dominio de lo posible no son lo mismo; un sabio no sabe todo, dos sabios no saben las mismas cosas, su perfección se inscribe en una finitud y se completarán uno al otro. La amistad, aunque no sirviera de nada, es una alegría natural; los sabios se mostrarán mutuamente por sus ejemplos que la excelencia existe y multiplicarán su alegría. La perfección no se mantiene por inercia; la virtud debe ser alentada, y sólo se conserva por el ejercicio y bajo la provocación de otro. Esta última afirmación, contraria al dogma según el cual la virtud no se pierde una vez adquirida sólidamente, surgía de la experiencia, la cual muestra que la sabiduría "no se mantiene en el punto en que se le ha dejado, sino que retrocede como un resorte demasiado tenso, en cuanto se la suelta". Afirmación conforme a la ortodoxia, pero con un acento nuevo. Bajo capa de una metáfora, la carta 39 considera una dinámica propia del alma, similar a la llama que quiere actuar, y actuar hacia lo alto: la grandeza de alma se convierte en principio de acción. Séneca modera o extiende la carta de la doctrina y se libra de la economía de un estoicismo cerrado sobre sí mismo y sobre la conservación de sí mismo.

Madame Hadot habla de la potencia visionaria de las páginas en que Séneca exalta el ideal del sabio,[124] inaccesible y que parece al alcance de la mano. En su arranque casi lírico, esas páginas intuitivas no dejan de estar sostenidas por una armazón de ideas muy articuladas, que probablemente debe Séneca a Posidonio. ¿Qué es un sabio? Es un hombre que, gracias a la interiorización de las Cuatro Virtudes, vive en una alegría perpetua porque goza de tres excelencias: la grandeza de alma, la confianza en sí mismo y la seguridad respecto a las cosas del mundo.

1° El sabio sólo ve las cosas desde el punto de vista de la verdad absoluta; la realidad, como supuestamente es, ya no cuenta para él, que se ha identificado por entero con su ideal; y, como el alma puede ensancharse en pensamiento hasta la escala del cosmos, el sabio lo juzga todo

[124] I. Hadot, *op. cit.*, p. 94.

desde el punto de vista del cosmos, del punto de vista del dios; su propia persona ya no cuenta para él. Ve en grande y actúa en grande, y no en función del pequeño rincón del mundo en que vive.

2° Si el sabio es sometido a la tortura, su sufrimiento físico no será menos espantoso que el de cualquier otro hombre; pero no cederá y, mejor aún, de antemano estará seguro de que no cederá:[125] sabe que puede tener confianza en sí mismo; como su grandeza de alma sólo atribuye importancia al bien, será más feliz de haber salido triunfante de la prueba, en lugar de salir espantado de ella.

3° Por último, el sabio no sólo no tiene ningún vicio y cumple todos sus deberes, no sólo ha reducido su mundo exterior a una película incorpórea, sino que ha dado el paso que Séneca considera casi imposible, por no decir quimérico: hasta los afectos, temor, vergüenza, ira o deseo han perdido para él todo espesor. Ya hemos visto que para el común de los mortales, esos afectos tentadores se solidifican en hábitos viciosos; el hombre de bien, el "transfigurado", se ha librado de esos vicios, pero no está seguro contra los afectos: sigue sintiéndolos, porque esas emociones forman parte de la naturaleza humana; si esos "preafectos" no existieran, ni siquiera distinguiríamos el deseo del temor; simplemente experimentaríamos una vaga perturbación. El sabio no se escapa de la naturaleza humana y aún resiente los afectos de deseo o de temor, pero reducidos al mínimo: le queda lo suficiente para que aún pueda distinguirlos. El sabio aún siente un ligero tirón, mira y percibe el perfil de un verdugo o de una tentadora; la emoción tiene apenas el relieve necesario para que no pueda confundir a ésta con aquél. Pero habiendo distinguido las dos siluetas, el sabio les da la espalda, indiferente.

En su irrealismo nostálgico y consciente de su quimera, esas páginas son las más bellas, pues se hunden a la vez en la experiencia interior de Séneca y en una ficción; fueron extrapoladas por la imaginación a partir de comienzos de experiencia que intentaban elevarse por encima de sí mismas. A Séneca le gusta tanto esta imagen exaltada de sí mismo que la adorna con las virtudes menos egocéntricas: la beneficencia, el sentido de la amistad. Cuarenta años de esfuerzo y de observación de sí mismo, sin complacencias, tienen por remate la lozanía de su entusiasmo, tan juvenil como experimentada, en que reviven los fervores de la adolescencia, la crisis pitagórica de los 20 años, el entusiasmo de las conversiones de juventud y de las vocaciones descubiertas en los albores de la vida.

Ahora bien, en este año 63, cuando negros nubarrones se ciernen sobre el horizonte político y en que Séneca comienza sus dos grandes obras,

[125] ¡Ay! Un miembro de la Resistencia francesa de 1941-1944 narraba: "Bajo tortura, hablaron algunos, que ni siquiera supieron que habían hablado."

las *Cartas a Lucilio* y esta *Filosofía moral* que ya no leemos y que él tal vez nunca terminara, se siente pagado por sus esfuerzos; se ve tan cercano a su ideal como pueda estarlo un hombre, y experimenta la alegría de haber creado y de haberse creado. Entonces, desde la carta 16, aparece una declaración solemne, uno de los dos o tres más grandes momentos de toda una vida: "Bien lo siento, Lucilio: no sólo me enmiendo, me transfiguro [...] Quisiera llegar a hacerte sentir los efectos de una transformación tan súbita [...] no podrías creer hasta qué punto cada una de mis jornadas me trae progresos y pesa sobre mí."[126] Lo que puede ser esta transfiguración nos lo dice sin ambages la carta 94, citando sus fuentes:[127]

> la filosofía, dice Aristón, se divide en un conocimiento de verdades y en cierto estado del alma. Si no se ha hecho otra cosa que instruirse y aprender lo que hay que hacer o no hacer, aún no se será un sabio; para ello es necesario tener el alma transfigurada siguiendo el modelo de las verdades que se han aprendido.

Séneca no es un sabio consumado, pues no se ha transfigurado aún; se transfigura, la mutación está en curso, pero el objetivo ya no parece lejano. Éste era el hombre que escribía por entonces su obra más importante y al que aún le quedaban dos años de vida.

Nos falta saber, en concreto, cuál es el estado de un transfigurado. Las *Cartas* abundan en confesiones y en observaciones de sí mismo, destinadas a instruir y edificar a los lectores; también aportaban algunas indicaciones teóricas. Las cartas 71, 72 y 75 distinguen tres grados de progreso: haberse liberado, para empezar, de los más graves errores; el segundo consiste en ya no tener ninguno, habiendo puesto fin, así, a los afectos más violentos, pero sin que la transformación del alma se haya solidificado lo bastante para que pueda excluirse la posibilidad de una recaída; el grado más próximo a la sabiduría consiste en ya no poder recaer, pero no sin experimentar aún afectos pasajeros, como por ejemplo, arrepentimientos y falsas vergüenzas. Este estado es precisamente el del transfigurado, aquel en que ahora se encuentra Séneca.

Sus confesiones lo prueban. Séneca, que evidentemente niega ser un sabio, pero que no sintió temor en el túnel de Pouzzoles, tuvo varias ocasiones de juzgarse sometido a prueba. Una tarde llegó, hambriento, a una de sus villas; como ahí no había pan, tuvo que contentarse con el

[126] Sobre esta "transformación", véase *Stoicorum fragm.*, III, 459; el acontecimiento es reciente, "súbito" cuando Séneca escribe esta carta; es una alegría inesperada: Séneca está cerca ya de puerto, todo se vuelve fácil.

[127] Se ha tratado de remitir esta idea de transfiguración al inevitable Posidonio (E. Bickel en *Rheinisches Museum*, vol. 100, 1957, p. 98); pero el propio Séneca cita su fuente: Aristón. Y la idea de cambio de forma es conforme a la física y a la ontología estoicas.

pan moreno de sus granjeros, y lo aceptó muy bien: muestra inequívoca de sus progresos en materia de virtud, pues las pruebas inesperadas juzgan mejor al hombre que aquellas para las que ha podido prepararse. Otra vez, en Nápoles, había alquilado un departamento situado al lado de un baño público; trató de no tomar en cuenta el estrépito y los gritos que subían del baño, pero sólo lo logró a medias; pudo trabajar pese al escándalo y abstraerse de él voluntariamente, pero no venció la sensación irritante; entonces resolvió mudarse. La peor prueba a la que se enfrentó nuestro gran señor fue la de la vergüenza ante sus pares; un día decidió viajar, no en el rico carruaje que convenía a su rango, sino en una carreta de campesino, con dos o tres esclavos por todo cortejo, más un mulero que ni siquiera iba calzado. "¡Cuánto tuve que vencerme para aceptar que ese vehículo pase por ser verdaderamente mío! Así, ¡puedo ver que aún me dura la perversa vergüenza del qué dirán! Cada vez que nos cruzamos con un cortejo más lucido, por mucho que me esfuerce, me sonrojo."

Como puede verse, un transfigurado aún siente afectos pasajeros, que el tratado *De la tranquilidad del ánimo* llama de balanceo.[128] ¿Cuál es, exactamente, el foso o el abismo que aún separa al sabio consumado del simple transfigurado, que Séneca, las más de las veces, llama el hombre de bien? La falta de seguridad, respondían Crisipo y los suyos; el balanceo, responde más sutilmente Séneca.

En efecto, recapitulemos. Como el sabio, asimismo el hombre de bien continúa sintiendo las mismas sensaciones de dolor físico, pero las afronta con valor. Como el sabio, distingue entre el cuerpo aterrador de un verdugo o el seductor de una cortesana, y los breves momentos incorpóreos (el tiempo de cortar una cabeza o de extasiarse en la voluptuosidad) a los que se reducen estas apariencias. El hombre de bien goza, pues, de las Tres Constancias del sabio: sabiendo escoger entre los placeres, no admite otra "alegría" que la razonable; es prudente y sabe guardarse, pero sin ceder al temor; sabe querer racionalmente y se resiste a los señuelos de los deseos no naturales, pues ha llegado a deshacerse de sus malos hábitos o "vicios". El hombre de bien, como el sabio, se ha remodelado, pues, sobre la doctrina y la virtud; así, manipula a la vez las Cuatro Virtudes y cumple correctamente todos sus deberes.

¿Goza, entonces, de las Tres Excelencias que integran la felicidad del sabio? Un transfigurado posee ciertamente la primera, la magnanimidad, que hace que las pequeñas miserias cotidianas no le alcancen ya, pues él

[128] En el tratado *De la tranquilidad*, anterior a esta carta 87, era muy semejante una anécdota: sufrir un trastorno, una náusea, una sensación de no haber llegado a nada, cuando después de haber renunciado a mostrarse por Roma seguido de todo un cortejo, se siente una punzada de arrepentimiento, al cruzarse con el cortejo de otro señor.

se ha remodelado sobre la doctrina, que hace ver en grande y adoptar, así fuese contra sí mismo, el punto de vista del todo. Séneca sabe también, desde hace poco, que en persona dispone de la tranquilidad ante las seducciones o las amenazas exteriores; hubo un episodio decisivo: Séneca tuvo una crisis de asma tan violenta que se convenció de que iba a morir; pero la presencia de la muerte inminente no le aterró; "Recibe lo que voy a decirte como una ordenanza médica destinada a ti", escribe a Lucilio: "No temblaré en el momento supremo; en adelante, estoy dispuesto". No era inútil, en tiempos de Nerón, adquirir tal seguridad, y poco después los acontecimientos demostrarían que Séneca no había presumido vanamente de su tranquilidad.

Nos resta la tercera excelencia: la seguridad interior o seguridad de no dar marcha atrás, de no recaer en los errores anteriores. Crisipo estimaba que el progresante, así hubiese llegado a ser el hombre más honrado del mundo, aún no había solidificado sus buenas costumbres en el molde de la doctrina;[129] si no, ¿qué le distinguiría aún del sabio? Aún se encuentra en estado semilíquido y por tanto puede deformarse de nuevo y recaer en el pecado. Séneca cita esta opinión en la carta 71 y le opone tácitamente la suya. Hay un punto, escribe, en que el hombre de bien llega muy cerca del sabio, pero no puede darse cuenta de ello. ¿Qué pantalla, diríamos, le oculta esta proximidad? Puede suponerse que es el estado de balanceo, los pequeños incidentes humillantes que parecen demostrar que el fondo del ser humano no se ha transformado, y que hacen temer algunas recaídas. Pero, ¿en qué consiste, pues, ese balanceo? Consiste, supongo yo, en no haber llegado todavía a reducir los afectos a lo que hemos llamado su mínimo aún identificable; pero, ¿se llegará a ello jamás? Si un verdadero sabio, encogido sobre una carreta, se cruzara con el hermoso carruaje y las miradas de gente de su medio, sabría que este incidente podía humillar a cualquier otro pero, por su parte, no experimentaría el menor encogimiento del corazón. El hombre más honrado del mundo no podría decir lo mismo. En el fondo, el balanceo es poca cosa, pero basta para estropear la felicidad y hacer temer por la seguridad de los progresos realizados. Pantalla tenue pero casi infranqueable. Una vez por milenio, un sabio llega a revolucionar el trasfondo de su humanidad lo bastante para hacer cesar ese mareo y atravesar con toda seguridad una mar unida.

[129] El hombre de bien es el hombre en progreso tal como lo pinta Crisipo *(Stoicorum fragm.*, III, 510): "El que va en progreso hacia el *summum" (cf.* la carta 71, 28: *ad summa procedens*, o 20, 6: *perduceris ad summum),* "realiza absolutamente todas las funciones y no descuida ninguna. Pero no se puede calificar su vida de bienaventurada; no tendrá la felicidad sino cuando las acciones medias [pero no perfectas por la intención o estado del alma] que son las suyas, habrán tenido además la firmeza y el estado de *hexis* [o *habitus]* y habrán tomado la especie de solidificación que les es propia".

Séneca, en este año de 63 en que Nerón empieza a convertirse en tirano, no tiene ya que temer a las grandes pruebas y sabe que es un hombre honrado, pero también sabe que el hombre demasiado humano no ha muerto aún en él. Cuando escribe que no se le verá flaquear en el instante supremo, hace un gran compromiso; acaso lo haga públicamente para ponerse en la necesidad de cumplirlo. Adivinamos en él una prisa angustiada por ser sometido a prueba; ésta es una de sus teorías favoritas, una de las que han hecho que se le considere rétor y exagerado. Una vida muy poco agitada es inquietante, escribe, pues nos hace ignorar si nos sostendríamos firmes en caso de tempestad; y no se ha vivido en verdad si no se ha enfrentado uno a la mala fortuna. ¿Será esto jactancia, un romano amor a la gloria? ¿No será, más bien, una angustia secreta y una "fuga hacia adelante"?

Fuga hacia adelante, vértigo, tal vez prisa por terminar, orgullo sin duda. De ahí las extrañas declaraciones de las cartas 66 y 67: ¿Basta haber llevado una vida honrada, pero apacible? ¿Es seguro que una existencia sin grandes pruebas sea un "neutro", preferible a una vida sometida a mayores pruebas? No: una existencia demasiado tranquila no es sino un mar muerto. Se ha creído ver en esas exageraciones simple retórica o algo de esteticismo.[130] Más habría valido hablar de una prisa por recibir el bautismo de fuego y un amor militar a la gloria.[131] "Sirvamos de ejemplo a los demás, le gusta decir a Séneca." Pero también grita: "Midamos nuestra fuerza de carácter."

Ahora bien, "el día de la muerte dictará sentencia sobre toda nuestra vida" y, "según el progreso que haya podido hacer, creeré en mi muerte"; se verá ese día si yo tenía la virtud en los labios o en el corazón. Cierto, ésa no es la idea católica de que una buena muerte rescata toda una vida; es, en cambio, un truismo: el que se eleva toda su vida hacia la sabiduría habrá alcanzado la mayor altura en el momento de su muerte. Pero es, sobre todo, la convicción de que el modo de morir es la prueba suprema, la única prueba verdadera.

[130] O, mejor aún, una actitud moderna: "transformar en conciencia una experiencia lo más grande posible" (Malraux). *Cf.* Georg Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Berlín, 1893, vol. I, p. 357: "Al eudemonismo se opone una actitud que se encuentra en los caracteres más nobles; una existencia agitada, que habrá conocido todas las alegrías y todos los dolores y a la que nada humano —sea alto o bajo— permanece ajeno, nos parece que tiene un valor más elevado que las existencias estables y medias; da la sensación de tener una personalidad más amplia y significativa, sensación de la que no pueden prescindir quienes la han gustado una vez, les cueste lo que les cueste. Idea goetheana, fáustica.

[131] I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, p. 119, n. 103. Séneca habla a menudo de la gloria; se ha visto en ello algo "muy romano". Esto es pasar por alto que, lejos de haber sido unos dulces estetas, los griegos fueron un pueblo guerrero y ambicioso de gloria, de rivalidad, de campeonato.

El suicidio mismo es a ojos de Séneca el acto por excelencia, dice muy bien J. M. Rist.[132] Es casi el medio de alcanzar la sabiduría de la manera más simple, un medio último pero instantáneo. También es, sin duda, el síntoma de una prisa ansiosa y de una duda secreta sobre la realización posible de la sabiduría. Morir como sabio, ya que vivir como sabio no es, acaso, sino una utopía.

Actitud extremista, propia de nuestro autor. La ortodoxia estoica no iba tan lejos; como toda la Antigüedad pagana (al menos, hasta el resurgimiento del platonismo, a partir del año 100 de nuestra era), aprobaba el "suicidio bien razonado", el del vencido que quiere salvar su integridad moral o el del enfermo que desea ahorrarse sufrimientos inútiles y el espectáculo de su degradación. Conocemos la frecuencia de los suicidios en la aristocracia romana. Sin embargo, no hablemos de un "mal del siglo", de una melancolía romántica previa a los románticos:[133] lo que el derecho romano llamaba *taedium vitae* o cansancio de vivir es, más simplemente, lo que nuestros psiquiatras califican de estado depresivo y suicida. El número de suicidios en la época de Séneca también tenía una razón de circunstancias; bajo la amenaza de una condena por lesa majestad, los senadores preferían matarse antes que aguardar al verdugo y sus suplicios y ver confiscado su patrimonio; o también recibían del emperador la sugerencia de poner fin a sus días. En el Japón, durante los Tokugawa, el *hara-kiri* (o *seppuku*) se volverá el noble sucedáneo de la pena de muerte.

Sin embargo, eso no basta para explicar la verdadera deleitación con que en la carta 77 se narra un suicidio donde la eutanasia casi no pudo ser sino pretexto; eso tampoco explica la frecuencia y la complacencia de los elogios que Séneca dedica a la muerte, puerta siempre abierta, llave de la verdadera libertad. Leyendo esos verdaderos himnos sentimos un vértigo de imaginación en que casi nos creemos dispuestos a morir, de tan persuasiva que es la escritura de Séneca. Este extremismo no es gratuito; en el fondo, no hace sino revelar la verdad profunda del estoicismo, que consiste en ver la vida del lado de la muerte y hacer vivir a sus sectarios como muertos-vivos, ya que nada conserva interés, salvo un yo desencarnado, apenas personal, cuya existencia puede extinguirse sin inconveniente, pues ése yo no aguarda nada. Observémonos al abrir un libro de Séneca en cualquier página donde no hable de la muerte sino de la excelencia, de la dicha, de la grandeza de alma o de los preferibles: aunque no demos crédito a esta concepción del hombre y de la vida (que huele a falso) sin embargo quedamos sometidos a su

[132] *Stoic Philosophy*, pp. 231-255.

[133] Como lo hace R. Hirzel, "Der Selbstmord" en *Archiv für Religionswissenschaft*, XI, 1908.

hechizo, continuamos nuestra lectura y acabamos por adivinar de dónde viene ese encanto: mientras dura la ilusión libresca, nos imaginamos viviendo en un mundo a la vez más pesado y más ligero, porque no pensamos ahí en algo que ha desaparecido y que es la omnipresencia inconsciente de la muerte. Hace más de un siglo, un dulce nietzscheano, hoy un poco olvidado, Jean-Marie Guyau, lo había dicho bien: "Morir es relajarse de esta tensión, de este esfuerzo sin objeto y sin fin que constituye la vida misma: tal es la última palabra del estoicismo."[134] El epicureísmo, hay que confesarlo, era no menos vacío, no menos pobre, pero hacía pasar entre los dos de manera más distendida.

Y ahora, echemos una ojeada retrospectiva al país que acabamos de atravesar al filo de varios capítulos: veremos ordenarse los detalles del paisaje en tres grandes conjuntos que, a su vez, van a articularse entre sí para no formar más que uno; el estoicismo adoptará entonces esta unidad sistemática, esta coherencia que los profesionales de la filosofía saludan como una hazaña y son llevados a considerar como prueba de la verdad de una doctrina.

Hemos visto que en este mundo todo es tensión. Hemos visto también que con el correr del tiempo, lo decisivo es prestar siempre atención y que a fuerza de estar siempre tenso el ánimo llegará a transfigurarse, a cambiar de figura o de forma. Hemos visto, en fin, que quien así se ha transformado no realiza más que acciones rectas o *katorthôma*. Ahora bien, nada puede ser más recto que lo recto: la rectitud es o no es, cuestión de todo o nada y no de grado (por ello cuentan todas las faltas, graves o no); una línea es recta o curva, y si es recta lo es perfectamente; no puede serlo más, es perfecta. Por tanto, tres polos: tensión, forma y rectitud.

Ahora bien, esto es lo que escribe un especialista antiguo en filosofía difícil, uno de los comentadores de Aristóteles: "La *forma*, dicen los estoicos, se debe a la *tensión*; por ejemplo, tal es el caso del intervalo que

[134] El teatro de Séneca no está formado por obras de tesis; no por ello deja de revelar una visión pesada y absurda del mundo y del hombre, a la que se ha calificado de retórica, ampulosa, barroca, expresionista. En él, los objetos pierden su utilidad, su significación humana y sólo tienen un pesado espesor; el cuerpo humano es como carne para cortar, como en Caravaggio. Burdas realidades pesadas ocupan ese mundo; sus movimientos continúan la lógica a menudo viciada de su inercia: asesinar no es más que la continuación de una pesadez. La tierra es vista desde el cielo, casi desde las estrellas, pero sin nada etéreo, por el contrario: la unión de las grandezas astronómicas y de la escala humana deshumaniza esta tierra inhabitable. Los pensamientos se pegan a sí mismos como al "en sí" sartreano; son pensamientos de esquizofrénico, de insecto, pensamientos impensables en su densidad y su necesidad; las enemistades tienen la persistencia de la materia. Ante ese mundo sin rostro se levanta el valor repetitivo de Hércules, héroe estoico, que triunfa de todo lo que tierra, mar y cielo tienen de "terrible, siniestro, nauseabundo, negro y feroz". Triunfa, pero momentáneamente, hasta su muerte voluntaria en la hoguera: su único verdadero triunfo.

separa dos puntos geométricos. Así, definen la línea *recta* como una línea tendida al extremo".[135] Los tres polos no son sino uno.

Ésta es coherencia, al menos coherencia verbal. La rectitud de una conducta (que se dice recta por metáfora y manera de hablar) es lo mismo que una recta geométrica, que no existe más que en el pizarrón o, mejor dicho, en el ideal matemático, y esta rectitud también es la de un cabo de hilo que se tiende sujetándolo por los dos extremos. El "materialismo" estoico es un sistema de analogías.

La ilusión libresca y los fervores

El título de este capítulo es injusto: habría habido que hablar de una semilusión. Ningún estoico alcanzó jamás la felicidad suprema, pero tampoco ningún budista ha alcanzado el nirvana, ningún taoísta se ha vuelto inmortal ni ha cabalgado sobre el tigre. Sin embargo, estoicismo o budismo ayudan a vivir; se sueña con el sabio y se olvida su muerte, o se ritualizan las jornadas, o se negocian mejor los conflictos internos... Es habitual hacer una cosa pensando en otra, de modo que sólo nos equivoquemos a medias.

Esas enormes excrecencias del yo, las doctrinas de toda especie pueden servir, por tanto, para recuperar un equilibrio personal. Pero también son, sobre todo, dilataciones sin otro objeto que ellas mismas: el hombre es demasiado informe e imprevisible para que todo se reduzca en su caso a la lógica un poco sumaria de los equilibrios y las compensaciones, en que la ideología remplaza a la religión, el circo suple a la política y el futbol a lo divino, de manera que todo equivale a lo mismo. Ese todo no existe y sus explicaciones resultan vacías. No somos tan funcionales; nos parecemos, antes bien, a las nubes; nos crecen seudópodos inexplicables en puntos imprevisibles; la pasión por los tulipanes, el triunfo de una filosofía o los movimientos nacionalistas. Queda esta comprobación: tenemos la capacidad de encantarnos con ciertas seminovelas, ninguna de las cuales deja prever la siguiente; contra lo que podría esperarse, algunas de esas novelas, en particular las religiones y a veces las doctrinas, pueden conservar su éxito durante medio milenio, o el doble.

Duraderas o no, esas excrecencias son nosotros, son nuestra carne, dilatan nuestro ser, nos rebelamos si alguien intenta separarnos de ellas, y miramos con desdén a quienes no las tienen. A decir verdad, ¿somos nosotros quienes las tenemos? Antes bien, son ellas las que nos tienen; creencias, doctrinas y pasiones históricas son "espíritus obje-

[135] Simplicio, comentando *Las categorías* de Aristóteles (*Stoicorum fragm*., II, 456). Los términos griegos son *schêma* (forma) y *tasis* (tensión).

tivos"; pensamos en ellas o, mejor dicho, son ellas las que piensan por nosotros; hacemos los gestos que ellas piden y que creemos nuestros, pero al hacerlo no pensamos en nada (la significación de un rito está en el rito mismo: cuando se depositan alimentos sobre una tumba no se piensa que los muertos vendrán a comerlos; tampoco se piensa lo contrario: es el rito el que piensa por nosotros). ¿Dónde dejamos de ser nosotros mismos? Esto es imposible de decir. Cada individuo es un caos y el caos no tiene más fronteras que articulaciones.

Por tanto, no nos sorprende que nadie haya explicado nunca la menor mutación cultural o religiosa y que, de un siglo de sociología de la cultura, no nos quede ninguna adquisición. No buscaremos las causas históricas o sociales del estoicismo y tampoco sus raíces psicológicas, pues se encontrarán todas las raíces que se quiera;[136] las psiques son difícilmente separables de lo que los espíritus objetivos hacen de ellas. Las verbalizaciones doctrinales se vuelven nosotros mismos, de ellas sacamos nuestros fervores, y los fervores son otras tantas fuentes de energía; sin llegar, empero, a unificar nuestro caos interno. De ahí ese perpetuo malestar del que nos habla *De la tranquilidad del ánimo*.

Al menos, nos es posible imitar interiormente esos acaloramientos locales. Una página de Rousseau, en el libro VIII de *Las confesiones*, permite revivir la polémica que había despertado el estoicismo 17 siglos antes:

> La noticia de que mi *Discurso sobre las ciencias y las artes* había obtenido el premio de la Academia de Dijon despertó en mí todas las ideas que me lo habían dictado, las animó con una fuerza nueva y acabó de hacer fermentar en mi corazón esa primera levadura de heroísmo y de virtud que mi padre y mi patria y Plutarco habían puesto en él desde mi infancia. No encontré nada más grande y más bello que ser libre y virtuoso, por encima de la fortuna y de la opinión, y bastarse a sí mismo.

Plutarco sólo es nombrado por fidelidad a los recuerdos de la infancia; el estoicismo de Séneca es el que encontramos aquí caracterizado, así como algunos de sus fervores. Acabamos de presenciar la captura de un individuo (como se habla de la captura de un río) por un espíritu objetivo.

Lo que sigue es bien previsible: el estoicismo contagiaba la pasión del estoicismo; es como el psicoanálisis: a falta de curar al paciente, al menos le procura una pasión nueva, la del psicoanálisis. No, un estoico jamás llegará a sabio; es simplemente su virtualidad, no puede sino esbozar el gesto y prolongar su gesto por el pensamiento. Pero esto basta:

[136] Obsesión, ritualización, sobrecompensación, narcisismo, mecánica de defensa, oposición política, *contemptus mundi*, sentido del deber, fervor panteísta, conducta de fuga, conformismo ético, masoquismo...

en el caso del hombre, los seres en potencia tienen una actualidad, las virtualidades valen tanto como las realidades y hacemos grandes esfuerzos por esas virtualidades que no se realizarán.[137]

Debido a que las virtualidades causan tanto fervor como las realidades, la crítica nietzscheana del estoicismo sigue siendo cierta, mas ya es inoperante. Malebranche,[138] lector de La Rochefoucauld, conoce las trampas del amor propio:

> Cuando alguien abofeteó a Catón (alusión a la carta 14 de Séneca), él no se enfadó, no se vengó; sin embargo tampoco perdonó, pero negó orgullosamente que se le hubiese injuriado... No pudiendo o no atreviéndose a obtener una venganza real, trató de obtener una imaginaria, que halagara su vanidad y su orgullo, lo que le da esa grandeza de alma que le hace semejante a los dioses.

Malebranche es demasiado lúcido para aceptar el estoicismo cristianizado que seducía a muchos de sus contemporáneos. En efecto, sería abusivo olvidar que la religiosidad estoica (pero, ¿qué quiere decir aquí "religiosidad"?) se dirige menos a los dioses que al sabio, de modo que se adora a sí misma. Gracias a la sabiduría, el hombre se vuelve igual a los dioses. "Los dioses no son celosos" y permiten a los hombres igualarlos en felicidad y en seguridad. La única diferencia entre el sabio y Júpiter es que el dios supremo durará indefinidamente (pero sabemos que la duración de una felicidad no la multiplica). Quien aprende a contentarse con agua fresca y polenta no volverá a sentir jamás hambre ni sed; ahora bien, "Júpiter no tiene más". Por otra parte, el sabio vive en la incuria, mientras que Júpiter trabaja manteniendo el cosmos y no reposa en sus pensamientos sino durante los intervalos de caos que separan dos ciclos del eterno retorno.

Lo que maravilla a Séneca es la contemplación de un cosmos tan bien ordenado y la de la sabiduría misma. Con sus Cuatro Virtudes, con todas sus demás cualidades, "esta humanidad que es tan rara en los hombres", su grandeza de alma, su delicadeza y su dulzura, el sabio produce un respeto sagrado, un entusiasmo religioso; si miráramos lo profundo de uno de sus ojos, "caeríamos en éxtasis, como ante la aparición de una divinidad". Los grandes descubridores de la verdad, Sócrates, Platón, Zenón o Catón, suscitan un fervor casi igualmente vivo; "consagrémosles un culto similar al de los dioses; ¿por qué no festejar su aniver-

[137] *Cf.* Nietzsche, *Umwertung aller Werte*, p. 306 (marzo-diciembre, 1884): "Contenemos en nosotros las posibilidades y los esbozos de varios personajes. Todo carácter es un papel [...]. La mayor parte de nuestros actos no vienen de nuestras profundidades, sino que son erupciones de superficie."

[138] Malebranche, *Recherche de la vérité*, libro II, tercera parte, cap. IV.

sario como se festeja el aniversario de los templos o del *genius* que está adherido a cada ser humano?

Los dioses no se interesan en que "se les sacrifiquen becerros gordos ni que se deslicen monedas de oro en los troncos de los santuarios"; tampoco la sabiduría exige otra piedad que la de conducirse tan rectamente como ella; esta rectitud es la única religión verdadera. Así, ¿para qué sirven los templos? "El cosmos es por doquier un templo", ya que por doquier está perfectamente razonado. La religión estoica no tiene ni culto ni sobrenatural ni desigualdad entre lo divino y lo humano, y su dios es un "gran artesano", perfecto arquitecto del cosmos.

Un dios al que somos iguales no es un padre ni un maestro; *non pareo deo, sed adsentior*, "no obedezco al dios, comparto su opinión". Ese dios no atendería súplicas, pues ya ha hecho todo lo mejor y respeta sus propias leyes; tampoco podría hacernos un mal. Las relaciones de Séneca y de su dios son las de dos libres ciudadanos del mundo, iguales en derecho, independientes uno del otro y que sólo obedecen a la razón. Los ritos o los arranques religiosos serían serviles y absurdos; encender las lámparas el día del *sabbat* o acudir cada mañana a saludar a los dioses en su santuario son actitudes de esclavos y "el dios no tiene nada qué hacer con esclavos". Admiramos, con razón, la obra del dios artesano en que nuestra razón se reconoce pero, hacia el dios mismo, no experimentamos ningún sentimiento.[139] Extraña religiosidad que desconoce el amor de Dios y toda relación personal entre la criatura y su autor.

También desconoce lo sobrenatural. Si no se quiere hacer de la "religión" algo donde quepa todo lo que sobrepasa el buen sentido (por ejemplo, la "fe" comunista o la pasión del futbol), las actitudes religiosas tienen una característica muy precisa: no se relacionan con nada empírico, con nada real.[140] Para un verdadero creyente, la Providencia no es autora de beneficios ni protectora contra accidentes reales; si alguna desdicha le ocurre, él no supondrá, al punto, que la Providencia quiso evitarle un mal aún mayor o que le puso una prueba: antes de darse esas explicaciones racionales, su primer sentimiento será que inexplicablemente y no se sabe cómo, esa desdicha demasiado real, en no se sabe qué otro mundo, no es absurda y tiene un sentido. Y si ese creyente se siente "seguro entre las manos de Dios", con ello quiere decir una seguridad espiritual que es ajena a los accidentes del mundo real y que no podrá traducirse en ningún efecto práctico. Nos encontramos así en los antípodas del dios providencial estoico (que es literal, corporalmente, el sistema nervioso central, el cerebro de un cosmos que es, a su vez, un enorme animal de forma perfectamente esférica).

[139] E. Bréhier, *Chrysippe*, p. 198.
[140] L. Wittgenstein, *Leçons et conversations*, Gallimard, col. "Idées", p. 154.

Los estoicos son deístas; su dios no es sino la encarnación de la razón y el medio de explicar el orden del mundo. Según ellos, las ideas del sentido común son la aproximación de la más alta ciencia; la religión, con sus mitos, sus ritos y sus fervores, es la expresión ingenua de una verdad más depurada; como ellos, Voltaire dirá que el cura anuncia a Dios al pueblo y que Newton lo demuestra al sabio. En su carta 41, Séneca ha encontrado frases admirables para expresar el estremecimiento en los bosques sagrados o ante las fuentes de los grandes ríos, pero no saca de ello sino un argumento *a fortiori*: ¡Cuánto más majestuoso aún es el espectáculo del alma imperturbable del sabio! Y precisamente el sabio suscita en él una religiosidad en el sentido preciso del término, ya que el sabio, en el fondo, no existe (o casi nunca existe); sólo es objeto de una espera que sabe que en el fondo jamás será colmada, pues si no la imagen admirable se volvería trivial y demasiado real; es una espera de tipo mesiánico.[141]

La única religiosidad estoica auténtica es esta adoración del hombre por el hombre, del hombre aumentado a la dimensión de ese cosmos cuyo "microcosmos" es él. A eso se reducen los arranques platónicos que se atribuyen a Séneca y su deseo confesado de llegar a creer en la inmortalidad del alma; de ahí proviene también lo que podríamos llamar su masoquismo cósmico.

Con excesiva precipitación se ha hablado de un deslizamiento de Séneca hacia una espiritualidad platónica y de una "influencia" de Platón; no se trata de saber si cita a Platón, sino por qué y en qué sentido. Las *Cartas a Lucilio* no son un tratado teórico; Séneca quiere convertir y educar a su lector, y su estrategia lo lleva a veces a pronunciar el nombre —universalmente venerado— de Platón; también le ocurre mencionar a Epicuro para reforzar el estoicismo; las confesiones que menos desconfianza provocan son las de un enemigo jurado... Sin embargo, Séneca no está influenciado por el epicureísmo, y tampoco por el platonismo.

En apariencia, Séneca se encuentra cerca de la sensibilidad platónica cuando va repitiendo que el cuerpo es una prisión para el ánima y que nuestra existencia es una permanencia forzosa, un periodo de servicio militar (así hablaba Sócrates en el *Fedón*), de modo que abandonaremos

[141] J.-B. Pontalis, *Après Freud*, p. 266: en las esperanzas mesiánicas, lo importante no es la aparición futura del mesías, sino el sentimiento actual de esperanza, y este hecho esencial sólo subsiste si el mesías está por nacer. Añadamos que esta esperanza sobrevivirá a todas las decepciones. En los Estados Unidos, una secta esperaba el fin del mundo y la salvación de los justos en un día determinado y muy próximo; había tomado sus precauciones y almacenado agua en cajas fuertes. Llegada la noche fatal, la secta se reunió a esperar. No ocurrió nada. Sin embargo, los corazones fueron poco afectados, encontraron una explicación a esta decepción, y la secta continuó prosperando.

ese cuerpo sin lamentarlo; acaso forcemos las cosas mediante el suicidio.[142] "¿Qué es nuestro cuerpo? Un peso sobre el alma, para darle suplicio." Ardemos de impaciencia por subir al cielo de donde venimos.

Pero, ¿cómo subiremos a él? ¿Después de nuestra muerte? No, en vida, mediante el estudio de la naturaleza, la contemplación del gran Todo y la asimilación de la sabiduría; si nuestro cuerpo nos pesa hasta hacernos desear la muerte es porque limita nuestro campo de visión: los ojos de carne no nos dejan percibir sino la parte menor del universo, los deseos y temores corporales ofuscan entonces nuestra razón. Retornar al dios es volverse sabio desarrollando gérmenes de verdad con el apoyo en el estudio de la naturaleza, que nos ensancha el espíritu. El cuerpo no es alguna mancha concupiscente que venga a turbar la pureza de nuestra alma, sino un limitador de la capacidad de ver el Todo y de seguir la verdad. Cierto es que nuestra alma es una parcela del dios, una chispa divina, leemos en el tratado *Del ocio*, pero, ¿en qué? Lo sabemos ya: esas "chispas", esos gérmenes de verdades o prenociones se inflamarán al contacto de los datos sensibles o de la inducción que nos harán conocer la sabiduría. Racionalismo, no espiritualismo, y ni la menor preocupación por un *más allá*. Conscientes del origen divino de los gérmenes del ánima nos "igualaremos a los dioses" durante esta vida mortal; en vida estamos ya "prometidos al cielo".

Si, empero, por casualidad, el alma resultara inmortal, esto sería aún más bello... Inmortal en todo el sentido de la palabra no podría ser, pues tendría que desaparecer como todas las cosas (incluidos los dioses menores) en la catástrofe cósmica que separa los ciclos del eterno retorno; pero, en fin, habremos vivido, durante milenios, una vida de alma sin cuerpo terrestre, de fuego sin tierra, aire ni agua; serenos, habremos contemplado largamente el esplendor del cosmos en toda su amplitud... ¿Podemos esperar esta cuasinmortalidad? Antes de dar respuesta hay que decir en qué términos los estoicos anteriores a Séneca consideraban el destino del alma después de la muerte.

La inmortalidad del alma... ¡qué dilema misterioso, perturbador y sublime, podríamos pensar! Ahora bien, preocupaba tan poco a los estoicos que apenas nos hablan de ella; no llegaron a una conclusión firme y plantearon el problema en los términos más prosaicos del mundo. Nuestra alma está compuesta de aire y fuego, y este último elemento tiende a ascender. A nuestra muerte, los elementos más pesados, aire, tierra y agua, se quedarán en la tierra, mientras que el fuego de nuestra alma irá a reunirse con el Fuego que brilla en el cielo; ascenderá en forma de pequeña esfera (ya que las burbujas que suben del fondo de un estanque

[142] Esto no tiene nada de platónico; en Platón, por docilidad a los dioses, el hombre no debe abandonar su puesto, suicidándose.

ascienden en forma esférica). De todos modos, ese fuego sólo ascenderá si encuentra una salida; supongamos que un hombre muere aplastado por la caída de un pedazo de acantilado: no es seguro que el fuego de su alma logre abrirse paso.

¡Valiente materialismo! La cuestión no consiste, pues, en saber si se cree o no en la inmortalidad del alma, sino de qué manera se piensa esta inmortalidad: como en un fenómeno físico, demasiado prosaico para producir demasiado fervor, o como en una sublime novela metafísica. Los estoicos no podían ver en ello sino un fenómeno físico, sobre cuya realidad diferían sus opiniones; el alma no es más que una de las partes del cuerpo, y un cuerpo entre otros; como tal, está sometido a las mismas necesidades que los otros cuerpos. En cambio, según la tradición platónica, el alma es de una naturaleza más sublime; es un ser divino (un *daimón*, dice Platón) alojado provisionalmente en un cuerpo, aquí abajo; pero su destino sobrenatural es heterogéneo a las necesidades del cuerpo; el hombre tiene sus deberes eminentes hacia este ser sobrenatural que reside en él como un viajero hospedado en un albergue o, antes bien, como un cautivo retenido en la prisión del cuerpo humano y cuyo dichoso destino consiste en evadirse un día. Séneca se mantiene bastante lejos de ese platonismo; sólo siente deberes hacia sí mismo y hacia los demás en esta vida. Pero, en forma muy coherente, no puede admitir que esta alma esté sometida a leyes físicas. Sin embargo, la cree corpórea y en *De la tranquilidad del ánimo* habla con admiración de un estoico que, condenado a muerte, mientras aguardaba su suplicio espiaba en sus compañeros de infortunio la evasión del alma en el instante en que el condenado era decapitado por el sable (igualmente, la reina Margarita de Navarra, buena cristiana y hasta cristiana ilustrada, acechaba el instante en que saldría como un soplo el alma de una de sus damas de compañía, agonizante). Pero Séneca se niega a creer en la visión demasiado positivista según la cual esta alma que se eleva como un soplo o una burbuja de aire pueda permanecer bloqueada.

Semejante positivismo es algo que Séneca no puede soportar; no siendo lo bastante platonista para estar convencido de la inmortalidad del alma, sí está lo suficientemente platonizado para no tolerar una problemática tan trivial. El destino futuro es demasiado sublime para verse bloqueado por contingencias corporales: éstas y aquél no son del mismo orden; imaginar el alma bloqueada por un guijarro es tan ridículo como imaginar a una reina privada de su coronación por haberse tropezado con la cola de su vestido. Séneca, tentado de abandonarse a sus sueños de deseo, hace de la inmortalidad del alma una novela liberada de todo realismo psíquico.

Pero no cede a la tentación. En 20 lugares habla del destino del alma

después de la muerte, pero sin llegar a una conclusión: no lo sabe y lo confiesa; tampoco oculta que desea creer en ella: "Acabo de pasar horas encantadas, me prestaba complaciente a la opinión de que el alma es inmortal, me entregaba a ese sueño tan hermoso." ¿Verdad o "fábula para espíritus temerosos", como se lo pregunta en su tragedia de *Las troyanas?* Séneca es demasiado inteligente y probo para haber consentido en hacer de sus deseos una convicción.

Hay más aún. La admirable carta 102, que comienza con el bello sueño encantado, prosigue alargando la cuestión hasta quitarle todo verdadero interés práctico. ¿Por qué querríamos creer en la inmortalidad? Porque tenemos el alma más grande que el cuerpo y que este bajo mundo; "el alma humana es grande y generosa, no reconoce fronteras más estrechas que las que tiene el dios"; todos los espacios y todos los siglos los reivindica a pesar del cuerpo. Morir es nacer a la eternidad; Séneca no considera ni por un momento un juicio de las almas, una inmortalidad reservada al mérito y unos castigos infernales para los pecadores; ni siquiera los niños creen ya en esos cuentos de comadres. Entonces, ¿se resolvió a creer en el más allá? No: quiso elevar el espíritu de su lector; al final, la carta saca de ese bello sueño una moraleja para la vida de aquí abajo: la esperanza del gran *quizás* debe incitar a comportarnos desde ahora de una manera que el dios pueda aprobar; con una conducta que sea digna de los eventuales futuros compañeros de los dioses. ¿Cuál conducta? ¿No matar, no robar? Sin duda, pero eso es un poco obvio; la verdadera conducta de esos dioses terrestres que somos consiste en volvernos verdaderamente dioses si nos elevamos, gracias a la sabiduría y al estudio de la gran naturaleza, por encima de nuestra estrechez corporal. Por lo tanto, debemos hacernos en espíritu, tan cósmicos como el dios. Eludiendo el problema insoluble del destino del alma después de la muerte, Séneca insufla en nosotros una desindividualización por fervor panteísta. El hombre será un dios si mira tan alto como ese mundo cuyo gran dios no es, después de todo, sino el alma; pero el alma del hombre es tan inmensa como la suya.[143]

En sus ensueños sobre el hombre y la naturaleza, Séneca siente que nuestra alma es virtualmente inmensa como el cosmos; pero sigue sufriendo por los límites demasiado reales de nuestra finitud o, como dice él, de nuestro cuerpo. Va entonces a intentar, en la imaginación, una fuga hacia adelante para romper sus cadenas terrestres; en suma,

[143] Para la opinión de Séneca sobre la inmortalidad del alma, véase R. Hoven, *Stoïcisme et stoïciens face au problème de l'au-delà*, Lieja y París, 1971. Sigo creyendo que la muy diestra e insinuante carta 102 termina con una duda y un desplazamiento del problema: Séneca simplemente quiso compartir, con utilidad, su bello sueño con su discípulo, y también mostrarle que lo importante es la grandeza de alma, más que la inmortalidad.

va a tener lo que en el lenguaje actual se llama un fantasma masoquista. La naturaleza se ha visto obligada a hacer del hombre un ser sometido a la muerte, pues la materia no acepta la inmortalidad de los cuerpos; entonces, resulta un consuelo pensar que periódicamente el mismo gran Todo es destruido antes de que el dios lo reconstruya (lo que ya ha hecho un número literalmente infinito de veces, pues cosmos y Dios son eternos). Y sería un gran gozo vivir en el momento de una de esas destrucciones periódicas y hundirse en la ruina universal; "el día en que el dios decidirá demoler un universo desgastado para reconstruirlo, seremos un detalle de la gran catástrofe".

"No consentir en perecer con todo el cosmos sería amar la vida en exceso", dice la tragedia de *Tieste*. Al aceptar esta muerte, podemos imaginar que la embriaguez de inmolarse ha dado el derecho de volverse el gran Todo que también perece; se ha pagado por pasar. Cuesta menos que toda una vida de esfuerzo para no llegar a ello, probablemente nunca. Es como Sansón, enterrándose con sus enemigos bajo las ruinas de su templo. En la tragedia de *Hércules sobre el Eta*, el héroe, al suicidarse sobre su hoguera, se convierte en dios.

Fue necesario emplear el término masoquismo; en nuestros días lo aureola un brillo fascinante; cuando se le ha pronunciado, todo está dicho. No es seguro que ese prestigio sea leal y que la pantalla no recubra mercancías diferentes: el masoquismo de abyección es una cosa y el de lo grandioso es otra. Tampoco es evidente que el término, que se empareja con el sadismo en el papel, lo haga siempre en la realidad y que todo buen masoquista sea sádico por otro lado; en los hechos, es falso —o, mejor dicho, siempre es verdadero, ya que "sádico" quiere decir todo y nada... En suma, la vieja pareja "actividad-pasividad" no era más flexible y sí era menos especiosa. El masoquismo de Séneca es un masoquismo de lo grandioso, un sacrificio de sí mismo que lleva al colmo el sentimiento de lo *sublime* (otra vieja palabra que funciona bien).

1° Lo sublime, en efecto, lo sentimos más fuertemente al quedar abolidos en él. Séneca se siente fascinado por las potencias telúricas; sus *Cuestiones naturales* exaltan los sismos; morir en un temblor de tierra no es nada, dice por lítote: "ya que de todos modos hay que morir un día, debíamos sentirnos felices de perecer víctimas de una causa tan enorme", escribe con concupiscencia (*NQ*,VI,2 fin). Sólo sueña con volcanes; Lucilio está en Sicilia: a ojos de Séneca, no hay en Sicilia nada mejor que escalar el Etna. El mar embravecido lo fascina hasta tal punto que un buen día acabará por arrojarse en él; entre Nápoles y Pouzzoles, el mar estaba agitado ese día, y el capitán del navío no podía

abordar, pues la costa era rocosa y escarpada. Entonces, Séneca se arrojó al agua para ganar, difícilmente, la playa (carta 53).

2° Séneca había pasado pruebas, y había deseado pasarlas. La misma necesidad sentía de poner a prueba su capacidad de inmolarse a una potencia superior, con la idea turbia de que una vida demasiado apacible es como un mar muerto, y que sólo se está seguro de sí mismo cuando la desdicha nos ha puesto a prueba y el dios gusta de poner al hombre fuerte frente a la desdicha, para gozar del gran espectáculo de esos dos gladiadores. Narcisismo por identificación con el dios espectador. El espectáculo cuenta mucho para Séneca, quien en alguna parte escribe que hay que estudiar la naturaleza para que esta gran obra no se quede sin testigos, y porque el dios necesita que seamos testigos de ella *(Del ocio*, IV). Séneca es una personalidad poderosa que oscila entre el narcisismo y la autoinmolación a lo sublime; el mundo compacto del estoicismo debió causarle sin cesar una sofocación, acompañada de un estremecimiento convulsivo de goce; ese estremecimiento se siente en más de una de sus frases. En ellas oscila entre el afán del yo egocéntrico y la devoción al cosmos.

3° Séneca era partidario del suicidio, pero de manera muy particular. No cedamos a la facilidad de relacionar suicidio y masoquismo: existen sadomasoquistas patentados para quienes el suicidio resultó imposible; no tratemos de unificar la individualidad que es un caos. Séneca era, sin duda, valeroso, probablemente en la forma de sangre fría, como lo prueba entre otras cosas su muerte. Por lo demás, siempre había codiciado el suicidio, más que estar obsesionado por él: sentía apaciblemente, sin ninguna compulsión, que el suicidio estaba a su disposición. Los psiquiatras tenderán a negar que exista esta calmada disposición a la muerte; por naturalismo inconsciente, profesan que la vida no puede querer la destrucción de la vida, salvo en caso de depresión, patología, enfermedad. Pero, ¿y si ese naturalismo no fuera más que una leyenda? ¿Si existieran personas aptas para matarse y que ven en ello la escapatoria soberana, pero sin que esta idea deleitosa tenga un carácter obsesivo? Sienten que en caso de necesidad, matarse será un alivio, casi un placer sublime; esto les basta.

4° Otro rasgo de carácter que será más prudente no tratar de relacionar con los anteriores: un amor muy oculto al autoritarismo, una delectación en gobernar las conciencias. Rara vez se traiciona, pues la dirección de conciencia antigua no tiene nada del paternal autoritarismo tan caro al catolicismo; un director de conciencia no es un abate; entre paganos de buena sociedad se está entre iguales, entre hombres libres que saben conservar el tono cortés de los interlocutores en los diálogos filosóficos de Cicerón. Pero existe una página extraña, sólo una, cuya lectura nos causa

cierto embarazo: el prefacio al libro IV de las *Cuestiones*. Este prefacio también es una dedicatoria del libro al querido Lucilio; sólo que, para quien acaba de leer las *Cartas a Lucilio*, donde Séneca se muestra constantemente cortés y amistoso con sus discípulos, ésta es una dedicatoria que sorprende: Séneca ha visto a Lucilio durante toda una sesión dedicado a adular a Galión, el hermano querido de su maestro; lisonjas muy inocentes que no debían sobrepasar las cortesías mundanas que todo senador tenía derecho de aguardar de un hombre menor, de un simple caballero. No por ello ha dejado Lucilio de dar motivo a un súbito rigorismo de Séneca, quien ahora tiene contra él un arma, lo tiene bien sujeto y se lo hace sentir, así como lo hace sentir al público lector; narra con todo detalle la anécdota, luego condesciende a elevar a Lucilio, para aumentar aún más su dominación, y no lo suelta antes de haber jugado con él como el gato con el ratón durante varias páginas, donde no se siente una cólera sino en cambio una delectación un poco cruel; el barniz de las convenciones liberales se ha rajado y Séneca se abandona a un *acting out*. Lo que nos hace pensar que, en sus relaciones no escritas con sus discípulos y amigos, el senador y amigo del príncipe debía manifestarse bajo especies a veces imperiosas, diríamos que un poco perversas, en nombre de la virtud que profesaba.

5° Hay, por último, en Séneca, una inmensa capacidad de entusiasmo por las ideas elevadas, sin agrura ni proselitismo. A esto se deben sus mejores páginas; se hablaría de religiosidad si este fervor se inflamara por el dios, por lo sobrenatural y no, como lo hace, por los espectáculos de la naturaleza (providencial, sin duda, pero aún más poderosa e ingeniosa), por el heroísmo humano de los santos laicos del estoicismo, Sócrates o Catón, y sobre todo por la imagen ideal del sabio y el esplendor de la sabiduría. En las *Cuestiones naturales* y las últimas cartas a Lucilio, el fervor naturalista y antropocéntrico lleva a Séneca a una exaltación que, con un poco de suerte, habría podido transformarse en una experiencia mística propiamente dicha, en un estado extático de intuición amorosa del sabio, identificado con el dios-naturaleza.

El mismo fervor por esos objetos sublimes es la base de su masoquismo al que hay que llamar, con su nombre antiguo, magnanimidad. Recordemos que el sabio goza de las Tres Excelencias, entre ellas la grandeza de alma que caracterizaba a lo que nosotros podríamos llamar un intelectual, sensible al vasto mundo y a las grandes ideas, que en aquel tiempo no trataban de la política mundial sino del destino del cosmos. Esta grandeza de visión hace la síntesis entre el individualismo securitario del estoicismo y la importancia no menor que la doctrina atribuía a la moral, a los deberes para con los demás, al amor a los hombres: no siendo egocéntrico, el estoico no era egoísta. La magnanimidad también explica la pretendida resignación estoica: el intelectual militante, ese patriota del cosmos, acepta

toda desdicha que le llegue, porque el bien del cosmos así lo quiso; sacrifica de buen grado su modesta persona a la marcha del gran ejército cósmico. El estoicismo es una receta de dicha individual securitaria; pero también pasa, y esto no es ningún error, por ser un fatalismo y un moralismo exigente; la magnanimidad o grandeza de alma, o sentido de lo sublime, o masoquismo, hace que esos tres polos acaben por coincidir.

El soldado del cosmos

Hasta aquí, hemos podido recoger el reto de presentar el estoicismo como la respuesta a una pregunta que lo definiría: ¿cómo asegurar la dicha de un individuo o, mejor dicho, su seguridad? Lo que nos falta por exponer de la doctrina responderá a la misma pregunta, pero desbordándola abundantemente o, antes bien, ahogándola en una visión cósmica; el individuo se entusiasmará de ser una parte y hasta un modelo reducido del gran Todo, en el seno del cual olvidará sus desdichas y encontrará a los demás hombres; hasta tal punto que la "probidad" no se limitará ya a un egotismo heroico; las virtudes sociales, justicia, beneficencia y humanidad formarán parte de ella; la moral en el sentido estoico del término englobará en adelante la moral en el sentido ordinario. El estoicismo será a la vez una búsqueda individualista de la dicha y un altruismo llevado a veces, entre los predicadores populares de la doctrina, hasta el conformismo. Citando a Émile Bréhier, diremos que los estoicos son conciliadores, a expensas, cierto es, de la coherencia de su sistema. La otra gran filosofía de los años 300, el epicureísmo, doctrina hermana pero enemiga, fue menos incitante y se mantuvo más estrictamente fiel a la búsqueda de la dicha-seguridad.

No concluyamos por ello que el estoicismo era una filosofía como las demás y que reducirlo a una cuestión central no fue sino una muestra de ingenio de nuestra parte. Sólo que como ciertas partes arquitectónicas compuestas, inmediatamente desbordó su propio proyecto. Y sobre todo, no existe nada que pudiera llamarse "filosofía como las demás"; el pabellón de la filosofía cubre unas mercancías que no tienen nada de común, así como no existe la novela en general, y ni siquiera la novela realista burguesa; Balzac no se asemeja a Proust. El problema de la dicha-seguridad era hacia el año 300 lo que se entendía por filosofía. Ese es un hecho histórico que, como tal, "no se verá dos veces", o si vuelve a surgir no será en virtud de alguna significación eterna que fuera suya sino por los azares del remolino de todas las cosas en el curso del tiempo. El parentesco profundo del epicureísmo y del estoicismo hace que Séneca pueda decir que él desciende del "cuádruple remedio" en que Epicuro

había condensado su enseñanza: los dioses no deben temerse, no estaremos ya ahí para saber que hemos muerto, el sufrimiento es, o largo y soportable, o atroz pero breve, y los bienes necesarios están ahí, al alcance de la mano.[144]

El estoicismo de Séneca sólo puede comprenderse a partir de la pregunta muy particular cuya respuesta constituye; tal es su proyecto, su movimiento generador. Si se trata la filosofía como hecha de respuestas típicas a problemas que siempre son los mismos, nos equivocaremos respecto al estoicismo; en lugar de abrazar su movimiento, se le dividirá en tres partes, consagrados por la costumbre corporativa; (meta)física, teoría del conocimiento y moral; dado que el estoicismo pronuncia las palabras de virtud y probidad, también él tenía su concepción de "la" moral, como Kant y muchos otros; la "moral estoica" es una moral entre otras. Entonces, algunos se asombrarán de que esta moral sea lo que es. Hace un siglo, Victor Brochard tuvo el mérito de recordar, contra el kantismo entonces reinante, que la "moral" antigua tenía por fundamento la búsqueda de la dicha y no un imperativo categórico. Habría sido conveniente añadir que justamente el estoicismo, para hablar de él, no intentaba, en absoluto, fundar la "moral"; no transcribía los mandamientos llegados del cielo a los cuales debíamos sacrificarlo todo: tenía *su* "moral", que no era sino un arte de vivir y nos exhortaba a adoptar ese método interesado para ser mejores. Por ello el estoicismo fue hecho para ser practicado, a diferencia de muchas de las filosofías modernas que no pasan de ser librescas: no era una descripción del mundo, sino una receta médica. Foucault tenía razón al hablar de "sí mismo" y a no detenerse demasiado en el afán de probidad en el pensamiento antiguo.[145]

Cuando se toma el método de seguridad según los estoicos por una concepción de la naturaleza, causa tristeza que hayan dado al imperativo una base tan interesada y poco fiable. O también, como lo hizo aquel gran historiador del pensamiento, Victor Goldschmidt, patinamos sobre ese detalle; la moral antigua era un eudemonismo, y eso es todo. De ahí, Goldschmidt pasa a hacer una aproximación entre el estoicismo y Kant. Otros reconocen que esta moral tenía algo particular, pero tomando las cosas a la inversa: según ellos, la moral estoica tenía un "dominio mucho más extenso"[146] que la nuestra, ya que abarcaba "también" las funciones conformes a la naturaleza, entre ellas comer y beber. Otros más, por últi-

[144] I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, p. 56, n. 94, relaciona una página de Séneca, *De beneficios*, VII, 1, 6, con el cuádruple remedio de Epicuro, p. 69, 17 Usener. Véase también la carta a Lucilio 75, 17.

[145] El propio bien platónico no es el bien moral, el valor, como a veces se dice aún hoy; "semejante interpretación nos hace salir del pensamiento griego" (Heidegger, *Questions II*, p. 148).

[146] M. Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, vol. I, p. 134.

mo, se atienen al dato histórico bruto: para el pensamiento antiguo, la probidad y la dicha no eran separables. Sin duda, pero todavía tenemos que digerir este dato: ¿Cómo pudieron los antiguos pensar esto? ¿Qué tenían en la cabeza? Pues, a fin de cuentas, el pensamiento no es un guijarro. ¿Su manera de ver no entrañaba ciertas dificultades específicas?

Si los estoicos pudieron no separar la probidad y la dicha, ello fue, en una primera etapa, jugando con las palabras: por "probidad" entendían la actitud que ponía al individuo en estado de dichosa seguridad... En una segunda etapa quisieron ensanchar su doctrina para cubrir la probidad en el sentido corriente de la palabra. Lo hicieron al precio de una desviación por el cosmos y de algunas dificultades, pues "su moral" y "la moral" conservaban dos categorías opuestas.

¿De dónde viene la moral, en el sentido común del término? De la naturaleza misma, que vela por la salvación de la especie humana en bloque, no menos que por el bienestar de cada uno de sus representantes. Nos hace conocer nuestros deberes hacia los demás por dos caminos, el instinto o *aphormè* y los gérmenes de la razón. El mismo instinto por el cual cada ser vivo se interesa por sí mismo le hace interesarse también en sus crías, sus prójimos y la humanidad en general. El hombre es amigo del hombre. La naturaleza nos ha dado también las prenociones (los "gérmenes", escribe Séneca) de la justicia, que nuestra razón se encargará de desarrollar. Por último, ha sembrado en nosotros la aversión al crimen; de ello es prueba el remordimiento. Los hombres son seres sociales, hechos para vivir en conjunto, y la naturaleza los ha creado para que se ayuden entre sí, así como ha destinado los perros para ayuda del hombre.[147]

Cuadro idílico de una moral que fuera tan natural como el instinto de alimentarse o el desarrollo del lenguaje en el niño. Natura asegura el orden público en el interior de la especie humana y regula las rivalidades gracias a la virtud de la justicia; en el estadio, decía Crisipo, los corredores no se echan zancadillas (o no deberían hacerlo, nos vemos tentados de añadir). No robes la mujer de tu prójimo, dice elegantemente Epicteto, ya que "las partes están hechas y distribuidas": en los banquetes no devoramos la porción de nuestro vecino.[148]

Esos hombres que no se echan zancadillas, ¿son los hombres tal como son, al menos en bruto? ¿O los hombres como deberían ser y como serían, en efecto, si su instinto altruista y su germen de justicia no hu-

[147] *Stoicorum fragm.*, III, 228, 264 fin (el instinto es, naturalmente, recto; de ahí se concluirá que puede ser falseado por la educación, en la perversión inicial); III, 311, 342-343; II, 1152; Cicerón, *De los deberes*, I, 22; Séneca, cartas 97, 15-16 y 108, 8 (texto importante: es el único que habla de los "gérmenes"). El dios vela por la salvación de la especie: Cicerón, *De la naturaleza de los dioses*, II, 164.

[148] *Stoicorum fragm.*, III, 689, 729, y I, 244; Epicteto, II, 4, 8.

biesen sido falseados por su educación? Los estoicos parecen haber olvidado su teoría de la perversión inicial, de la *diastrophè*, la cual plantea que todos los hombres se han vuelto locos y que ellos están ahí para proponer un método de reeducación a quienes hayan comprendido su propia demencia y quieran curarse de ella. Séneca nos pintaba una sociedad corrompida en que el hombre es el lobo del hombre... Vemos aquí la incompatibilidad entre la "moral" estoica y la moral común. ¿No son los estoicos un puñado de héroes de la autotransformación? ¿Se conduce el resto de los hombres más o menos honradamente, con un inevitable margen de adulterios y de estafas, o bien son todos dementes? Y en caso afirmativo, ¿cuál debe ser la actitud de los estoicos para con la sociedad en la cual se encuentran? ¿Se han hecho estoicos para asegurar su curación individual, o para practicar las virtudes altruistas en favor de un mundo de locos? Se encuentra aquí una incertidumbre que se vuelve aguda en materia política; ¿debe tomar parte un estoico en los asuntos públicos, como se lo prescriben el altruismo y el sentido del deber? ¿O bien debe huir de la política, ya que la ciudad está evidentemente pervertida y él no podría hacer allí sino una política que su conciencia reprueba? ¿No haría mejor en consagrarse enteramente a estudiar y a difundir el estoicismo? En tiempos de Nerón, veremos a Séneca plantearse esta pregunta, a riesgo de su vida; pregunta que es ya insoluble por el afán estoico de conciliarlo todo. Crisipo tuvo que cortar la pera en dos: el sabio no se meterá en política a menos que su ciudad tenga una constitución mejor que otras.[149] Pero él y los demás repiten, asimismo, que el sabio es patriota y ama a su ciudad; ¿cuál ciudad?, ¿su ciudad actual o una ciudad ideal que reuniera en el pensamiento a los pocos sabios actualmente existentes y dispersos por el vasto mundo? No parece que la secta haya planteado a sus miembros ese caso de conciencia internacionalista; los textos estoicos relativos al derecho implican, antes bien, que si reinara la verdadera Ley, la que inspira la sabiduría, se disolverían los términos de ciudades, leyes y contratos, y desaparecería el problema sin tener que resolverlo en vivo. La verdad es que los estoicos nunca pudieron decidir; consideraban que el derecho positivo de las diversas sociedades era material para una inmensa Historia de la Insensatez y al mismo tiempo recomendaban observar la justicia en la vida cotidiana.[150] Citando a Rist,[151] los estoicos, que sólo atribuían valor a los seres humanos en proporción a la excelencia moral de cada individuo, ¿cómo pudieron pensar, al mismo tiempo, que había afinidad y amistad entre ellos y el resto de la humanidad?

[149] *Stoicorum fragm.*, III, 611; *cf.* I, 271; III, 494, 690, 694, *ss.*
[150] *Ibid.* III, 314-326; 495.
[151] J. M. Rist en *The Stoics*, University of California, p. 263.

El equívoco databa de la fundación del estoicismo y se revela en el elemento cínico que penetró audazmente en la doctrina desde sus comienzos. No contentos con tener los dos extremos de la cadena, Zenón y Crisipo habían publicado unas utopías políticas en donde exageraban los extremos; al lado de un racionalismo escandaloso que abolía la propiedad, la moneda y los tribunales y que justificaba el trabajo manual de los hombres libres, las vestimentas *unisex*, los muslos al aire, la comunidad de las mujeres, autorizaban al sabio a volverse proxeneta para ganarse la vida y sostenían que un hombre puede devorar el cadáver de su propio padre en caso de hambre; al mismo tiempo, su utopía exigía a los jóvenes, con una delicadeza exagerada, que no mostraran el ceño fruncido ni la mirada lánguida y que evitasen las conversaciones largas entre hombres en las barberías. He aquí una ciudad en donde sería grato tomar parte en los asuntos públicos. Séneca no hace la menor alusión a ese fondo cínico, que valió a su secta un duradero éxito de ridículo y que él debía detestar tanto como las paradojas sobre el sabio buen pederasta y buen bebedor.

Esto no reduce la dificultad: ¿Hay que trazar la línea de conducta del sabio según una sociedad hecha a su imagen, una ciudad de sabios, o bien hay que situar su papel en las ciudades reales? La última página *Del ocio* saca a la luz esta vacilación. Se trata de saber si el candidato a la sabiduría debe tomar parte en los asuntos públicos; algunos responden que lo hará en las ciudades que no son demasiado viciosas y donde su participación no será vana ni comprometedora. Pero, pregunta entonces Séneca, ¿qué ciudades satisfarán a nuestros ojos esta condición? No tardaréis en descubrir que ninguna ciudad real es lo bastante virtuosa para ello.

La misma vacilación se encuentra en la base del extenso diálogo *De beneficios*. Lo que Séneca entiende por esa palabra es más general que lo que nosotros entendemos por beneficencia o servicios prestados (los donativos desempeñaban un gran papel en la sociedad antigua); pero, en fin, el sentido de la palabra no ha cambiado sustancialmente: un beneficio es un servicio que no es obligatorio ni retribuido (el panadero que me vende pan por dinero no es mi benefactor). Ahora bien, Séneca sostiene que la beneficencia es base de la sociedad, que crea el nexo social; lo que, por buena razón, parece muy exagerado: la cohesión y el buen orden relativo al rebaño humano son asegurados, ante todo, por la presión de las instituciones, la división del trabajo y los intercambios económicos.

Es fácil explicar la exagerada importancia que Séneca atribuye a la beneficencia. Se colocó, en sueños, en una sociedad ideal, una ciudad de sabios en que el nexo social es el amor, este amor, decía Zenón, que con-

tribuye a mantener con vida la ciudad;[152] donde actúa el amor, las instituciones, los tribunales y el dinero se vuelven inútiles; el amor del hombre al hombre asegura por sí solo la cohesión social. Pasemos a las ciudades reales, imágenes imperfectas de ese mundo real; aun ahí se encuentran conductas amorosas, es decir libres y desinteresadas; llevan el nombre de beneficios. Séneca atribuirá, pues, indebidamente a la beneficencia —conducta marginal— la importancia que en Zenón tenían la amistad o el amor: fundar la sociedad humana. He aquí la sociología reducida a una simple psicología de las virtudes y los vicios, y vaciada de su sustancia.

Nos guardaremos, pues, de asimilar el estoicismo a una ideología política o que tenga consecuencias políticas, como se podría hacerlo, más legítimamente, con una secta cristiana. El cristianismo inventó el proselitismo y la Iglesia —que se siente investida de una autoridad legítima sobre toda la humanidad— no se limita a proponerse a cada hombre: se siente fundada para interpelar a los candidatos, tomarlos en mano y no sólo aguardarlos. Nos parece evidente, lo que es un error, que un mensaje que vale para todos los hombres haya pretendido, al mismo tiempo, modificar la humanidad en su pensamiento y, a veces, también en su realidad. Esto no es así: no es una innovación cristiana. El contenido universal de una doctrina es una cosa, pero no toda una doctrina está en su contenido: su ambición tácita es otra; erróneamente repetimos que toda convicción religiosa o doctrinal es totalitaria por naturaleza, por la fuerza de la convicción; lo que nos hace creer esto es el ejemplo cristiano; ha investido tan bien el aire que respiramos, que el socialismo calcó el proselitismo y la ambición autoritaria de la Iglesia, sin quererlo ni saberlo. En el mundo pagano las cosas eran de otra manera; no existía iglesia de Baco ni de Isis y el templo isiaco de una ciudad no tenía más relación con el de la ciudad vecina que, en dos aldeas próximas, las panaderías respectivas no tienen relación mutua. Ni papa de la jerarquía estoica, ni papa de la religión de Isis. El epicúreo Diógenes de Oinoanda hizo grabar sobre su tumba, en Turquía del Sur, un resumen de su doctrina para que todos pudiesen leerla pues, estando todos los hombres en el error, "el amor a la humanidad" le movía a proponerles el epicureísmo como remedio. Como puede verse, había así una farmacia del alma que aguardaba al cliente, y nada más. Epicúreos y estoicos no pensaron ni por un momento que un día el mundo entero debiera ser estoico o epicúreo; si esto se les hubiera predicho, ellos no habrían visto, acaso, una imposibilidad pensándolo bien, ya que después de todo su doctrina era buena para cada individuo. Pero la idea jamás se les habría ocurrido espontáneamente por falta de Iglesia y de afán de proselitismo.

La actitud estoica ante la sociedad se limitaba a tomarla tal cual era y

[152] *Stoicorum fragm.*, I, 263.

a aguardar conversos, uno por uno. La única dificultad que podía presentarse era ésta: ¿estaba el sabio, al principio, fuera del mundo tal como era, y no entraba en él sino al cabo de larga reflexión, si acaso? ¿O bien se trataba, no de trazar en el papel un estoicismo soñado, sino de enseñar la doctrina a algunos discípulos que habían nacido en una ciudad real, que ya le pertenecían? Al sabio, acaba diciendo Séneca, lo veremos otra vez; ahora, se trata de ti y de mí. ¿Revolución individual o participación conformista?

Ahora bien, los estoicos no quieren tener que elegir. "Ambicionan más que nadie dirigir la vida individual y social";[153] son temerosos de las obligaciones colectivas, pues se dejan admirar como los hombres mejores, pero no les gusta ser señalados con el dedo como refractarios, a diferencia de los epicúreos que huían de las funciones públicas y no veían al hombre como amigo del hombre. El epicureísmo no padeció las incoherencias del estoicismo, pues hacía derivar la moral de un egoísmo bien entendido y del temor a los gendarmes; nadie quiere ser herido por nadie, por tanto, los hombres han convenido entre ellos no hacer a otro lo que no quisieran que el otro les hiciera.[154] Doctrina fría; ahora bien, un estoico es un hombre necesitado de calor ético y de hacerse aplaudir por su celo desinteresado. Así, el estoicismo tuvo más éxito que el epicureísmo, pues el celo ético es una pasión muy difundida.

Por desdicha, al pensamiento antiguo le costaba cierto trabajo imaginar el desinterés y se enredaba, a menudo, en un debate verbal sobre el egoísmo y el altruismo. ¿Para qué había que hacer bien a otro, si en ello no se encontraba un placer personal? Se daba por sentado que cada quien buscaba inevitablemente su propia dicha (mientras que los beneficios, dice Séneca, son actos voluntarios). ¿Cómo es posible que los individuos se preocupen por la posteridad, se interesen por lo que se dirá de ellos cuando ya no estén aquí y atribuyan importancia a lo que otros piensen de ellos, mientras no están en su piel? Para ciertos estoicos, todo bien se detiene en los límites de un individuo y no puede franquear las fronteras que separan los cuerpos; sobre esto, el pensamiento de Séneca es visiblemente más profundo, pero se limita a decir que se han sostenido el pro y el contra de esta dificultad, y que el debate no se ha cerrado.[155] Aun así, costaba cierto trabajo conciliar el al-

[153] E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme*, p. 219.

[154] Victor Goldschmidt, *La doctrine d'Épicure et le droit*.

[155] Es imposible resumir en diez renglones un debate que exigiría un volumen, de modo que sólo podemos indicar la línea general que, desde luego, es más falsa que general: en cuanto un debate se asemeja a un "gran debate", podemos estar seguros, de antemano, que no atina a la realidad. Demos, al menos, el contraveneno; la carta 109 de Séneca, sobre la amistad, no está lejos de Aristóteles, según quien el dios "no necesitaba amigos". Pero la peor manera que tendría el hombre de imitar al dios sería prescindir de amigos:

truismo y el interés propio, que seguía siendo fundamental. De ahí la desviación estoica por el cosmos. El paganismo desconoce el amor, el encuentro del "tú" en medio de los "ellos". Volvamos a citar a Rist: estamos en relación con nuestro prójimo indirectamente, por obediencia al Gran Todo; esta relación se deriva de lo único que nos importa directamente, nuestra excelencia individual, *our own isolated moral excellence*.[156] El individuo ensanchará su yo identificándose con el cosmos; además, olvidará su yo y sus desdichas personales, equiparándose con la fatalidad cósmica, inmolando su condición humana a la naturaleza.

Éste será el nuevo medio de salvar nuestra autonomía y seguridad; seguridad total ya que, para empezar, aceptamos el Gran Todo; lo aceptamos porque no podemos sustraernos a él: todo es fatal en el cosmos estoico. Yo y los demás nos encontramos en un mismo saco; el cálculo de seguridad individual y el respeto al orden público del cosmos, el interés y la obligación tienen la misma categoría. Hasta tal punto que yo no obedezco al gobierno divino del mundo: soy él, en pensamiento.

Comprobamos, en efecto, que en el cosmos la naturaleza está ordenada; ahora bien, la razón que ha puesto este bello orden ("cosmos" quiere decir a la vez "mundo" y "orden") gusta a nuestra propia razón o facultad de juzgar y de organizar. Por respeto al orden cósmico no echaremos zancadillas a los otros hombres. La naturaleza, escribe Séneca, nos ha creado hermanos y esto debe exhortarnos a ser justos y benéficos; Séneca resume aquí, un tanto retóricamente, una argumentación menos directa: la naturaleza o el orden providencial (es lo mismo, con nombres distintos, según la función desempeñada) vela por la conservación del cosmos, y nuestra razón lo comprueba. Ahora bien, le gusta todo lo que, como ella, está bien ordenado, es armonioso y de acuerdo consigo mismo. Cuando nuestra razón ve el cosmos tan bien gobernado, se guarda de elevar recriminaciones y reivindicaciones categóricas, si se puede decir: ve todas las cosas desde el punto de vista gubernamental, el del bien público. Siendo razonable, respeta un orden tan razonable como ella. Los estoicos no quieren creer ni por un instante que la razón pudiera aliarse al egocentrismo del individuo y enseñarle a echar la zancadilla a los rivales mejor planificados y maquiavélicos; parecen estimar que la razón tiene amor a la razón; el que se asemeja se limita y se quiere.

Ahora bien el hombre, individuo razonable, se parece al cosmos. El hombre es un microcosmos, un imperio pequeño en el interior de un gran

"la verdadera manera es tener amigos, que suplen, por la comunicación, su finitud" (P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 501, n. 1).

[156] J. M. Rist en *The Stoics*, p. 265.

imperio: dejándose dirigir por la capacidad racional de organizar, el hombre es similar al universo, adopta un punto de vista universal y actúa en consecuencia. "El alma es en el hombre lo mismo que el dios en el cosmos." Cuando nos conducimos como buenos padres o buenos vecinos no hacemos más que seguir un instinto; cuando respetamos el orden cósmico, nos dejamos llevar por un afán que tiene nuestra razón, la cual comprende y aprueba este orden. Así como nos exhortan a seguir la naturaleza, los estoicos nos dicen a la vez que *somos* microcosmos y que amamos el orden público del mundo, y que *debemos* ser así y amar así.

Hasta ahora, el estoicismo nos había enseñado a salvar nuestro yo expulsando temores y deseos. Nos exhorta ahora a respetar a los demás viendo todas las cosas desde muy alto. Ahora bien, existe una virtud, la grandeza de alma que desdeña las mezquinas razones de temer o de desear, y que lo ve todo en grande;[157] no se limita a detalles y permanece orgullosamente impasible ante la fortuna, sea buena o mala. En Séneca, ocupa una posición estratégica entre las virtudes.

Estratégica es la palabra. En varias ocasiones Séneca, queriendo hacer palpable la actitud del estoico ante el cosmos y la fatalidad, desarrolla o indica con una palabra una alegoría militar: el hombre es un soldado del cosmos. La humanidad es un ejército perfectamente organizado, al mando de un general invencible, el dios providencial que, por la salvación del Todo, asigna su puesto a cada quien. Desde el punto de vista de cada soldado, el azar o la fortuna parecen presidir esta distribución de papeles desiguales, pero, ¿qué importa? En el ejército y en toda agregación de individuos, bien se sabe de antemano y huelga decirlo, habrá inevitablemente algunos desfavorecidos y sacrificados; a algunos se les asignarán misiones más peligrosas o difíciles que a otros. Pero si el soldado se siente animado por el patriotismo de la ciudad cósmica, aceptará con alegría esta misión y su propio sacrificio; yo aceptaría la enfermedad si supiese que el Destino (que es otra de las funciones del dios) la había decretado para mí, decía Crisipo. ¿Qué son la salud y la vida en comparación con la salvación de la gran ciudad? Me sacrificaría gustoso. Todo consiste en ver las cosas desde lo alto, con los ojos del dios gobernante. "Todo lo que nos ocurre, por orden cósmico, aceptémoslo con grandeza de alma; nuestro deber de soldados nos obliga a soportar nuestra condición y a no alterarnos por lo que no está en nuestro poder evitar. Hemos nacido en una monarquía: obedecer al dios que

[157] Sobre la magnanimidad, U. Knoche, *Magnitudo animi, ein römischer Wertgedanke*, 1935, y sobre todo R. A. Gauthier, *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et la théologie chrétienne*, 1951; P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, p. 126 sg. I. Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, p. 128. Una de las más bellas páginas de santo Tomás de Aquino es un elogio trascendente que hace de la grandeza del alma (*Summa theologica*, Secunda secundae, question 129, art. 3, dificultad 5).

es el rey; esto es la libertad." En estos términos nos exhorta Séneca a obedecer libremente a la fatalidad cósmica.

Pues, es seguro, hay fatalidad. La providencia de dios es también un destino y todo lo que ocurre en nuestras biografías y en la historia universal era fatal, precisamente porque el mundo está bien hecho: mal hecho estaría si en él se produjesen acontecimientos al azar, sin causa; ello significaría que el mundo no estaba completamente organizado, que había una flotación en la marcha del ejército cósmico y que el dios no lo controlaba todo. No hay nada de esto; su providencia lo gobierna todo, de manera que todo es para bien. El gobierno providencial no tiene, empero, nada de totalitario; deja libres a los hombres de tomar sus decisiones, que no por ello son menos fatales; ni aun Júpiter, dice Epicteto, lograría obligarnos a hacer lo que no quisiésemos hacer. ¿Cómo puede el hombre ser libre y, a la vez, determinado? ¿No es contradictoria esta doctrina? Se la discute aún, pero dejaremos de lado esta cuestión ardua,[158] de la que Séneca habla apenas. Se limita a advertirnos que "el destino guía a quienes lo siguen y tira de los que resisten". El fatalismo estoico es o cree ser más reflexivo que resignado; una vez que el dios providencial ha organizado al mundo, no lo deja librado a sí mismo, gobierna estrictamente su evolución, no deja nada a las fuerzas del acaso, y todo lo que ocurre es providencial. Los estoicos no consideran que se someten al destino porque es inevitable: suscriben el destino porque es racional y fue pensado para bien de la especie humana. Séneca se persuade de que la aceptación del destino es, ante todo, fuente de calma:

> ¿A qué precio puede transcurrir regularmente nuestra vida, sin remolinos afectivos? Tú lo sabrás: un hombre perfectamente virtuoso no grita nunca: ¡Maldita suerte! y nunca ve como desdicha lo que le ocurre. Se dice que es ciudadano del cosmos, ciudadano del mundo entero, y que es soldado: se pliega a las tareas y a las fatigas como a un servicio que le han ordenado.

Como acabamos de leerlo, los estoicos se consideraban ciudadanos del mundo o, en griego, *cosmopolitês*, pero también hemos visto en qué sentido: patriotas del cosmos y de su destino, aman esta patria de todos los hombres y le manifiestan su amor respetando el orden público del cosmos, es decir la justicia, y aceptando con corazón valeroso su destino, cualquiera que éste sea. Los problemas del pensamiento antiguo no son los nuestros y no hay que buscar aquí ni política ni internacionalismo; ¿debía tomar parte el sabio en los cargos públicos de su pequeña ciudad?

[158] Por lo demás, el problema de la libertad, que es moderno, es un problema que los estoicos nunca se plantearon. (J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, p. 246): la libertad es una evidencia intuitiva, y huelga decirlo.

La cuestión no dejaba de plantearse, pero era otra pregunta; si el sabio decidía tomar parte en ellos, ejercería sus funciones públicas con justicia, como lo exigía su calidad de ciudadano de un cosmos justo; si su patria era vencida y anexada por una ciudad rival, él soportaría esta fatalidad con grandeza de alma (lo que podía consistir, o bien en apretar los labios, o bien en suicidarse). Resulta difícil no proyectar nuestras propias ideas y preocupaciones sobre las ideas de antaño y escapar del anacronismo. El estoicismo admite que el género humano es uno y que todos los hombres son iguales porque poseen la razón, única que cuenta. Entonces ¿cuál era su posición ante el escándalo que para nosotros es la esclavitud? Los estoicos creen en el destino providencial; entonces, ¿supusieron que el triunfo del imperialismo romano y la victoria del cesarismo sobre la libertad se encontraban en el sentido de la historia? No supusieron nada de eso; su cosmopolitismo y su fatalismo no llegaban a esos dominios.

CIUDAD DEL MUNDO, DESTINO, SOCIEDAD, "POLÍTICA"

En aquellos tiempos remotos, la reflexión de vasta perspectiva no se regía por los dos horizontes que para nosotros son la sociedad y la historia. Los antiguos practicaban la guerra y la política tanto como los modernos, se hacían matar por César o por la libertad, pero al reflexionar o hablar, su mundo mental tenía por horizontes la naturaleza, la fortuna o el destino. Y nadie había pensado nunca en abolir la esclavitud; la idea no se les ocurrirá a los cristianos, y tampoco a los estoicos. En cualquier siglo que vivan, es imposible a los hombres echar su mirada por encima de los cambiantes decorados que forman el horizonte de su existencia y percibir, por fin, el fondo desnudo de las bambalinas; y por una buena razón: no existía ese fondo.

Sin embargo, todo parecía comenzar bien. El estoicismo es universalista; todo hombre, cualquiera, debe ser y en el fondo es soldado del ejército cósmico, al mando de una Providencia que sólo quiere el bien de la especie humana; la razón nos lo dice, ya que este ejército es el de la razón. Por tanto, para alistarse en él, basta ser animal razonable; no se exige ningún otro título aparte del de hombre: ni riqueza, ni nobleza, ni nacimiento libre. Hasta las mujeres (¿cómo rechazarlas?) son aceptadas. Con una renunciación muy filosófica, la pertenencia al género humano tiene la razón por único criterio. ¿Por qué los hombres son justos y benévolos unos hacia otros? ¿Por qué "señalar el camino al viajero extraviado y compartir el pan con el hambriento"? Porque "ese mundo que ves, donde cohabitan los hombres y los dioses, sólo es uno; somos las partes de ese gran cuerpo; somos todos de la misma familia, ya que la

naturaleza nos ha formado a todos sobre fundamentos idénticos y con un mismo destino": sobre la razón y por la beatitud. Por consiguiente, "¿qué puede querer decir eso, un caballero romano, un liberto, un esclavo? Ésas no son más que palabras, hijas de la pretensión o de la injusticia". La sinceridad de Séneca no está en duda; pero no le impide, al volver a ver a un esclavo que lo había cuidado con amor durante su niñez, burlarse de la decrepitud del anciano en presencia de éste, como ante un viejo perro; él mismo nos lo cuenta con toda inconciencia, y luego se pone a meditar sobre la temporalidad.

La unidad del género humano no fue descubierta por los estoicos; es conocida desde hace dos millones de años; desde los primeros homínidos, ya que todos los animales superiores saben que son representantes de una misma especie; un gato reconoce a otro gato y lo distingue muy bien de un perro. Y es hombre todo ser de dos pies, desprovisto de plumas y dotado de lenguaje: magnífico descubrimiento, del que todavía hay que hacer uso; los nazis consideraban a los judíos como seres humanos, puesto que los trataban como una raza humana inferior, que era la hez de la humanidad. Pero no basta tener principios, también hay que ser fiel a ellos (tenemos los derechos del hombre y la bomba de hidrógeno); acaso sea aún más difícil llegar a discernir todas sus consecuencias; Séneca profesa que todos los hombres son hermanos y coloca muy en alto la virtud de humanidad, pero escribe sobre los gladiadores unas frases que nos dejan estupefactos. También escribió una carta, humana y generosa, sobre el deber de tratar a los esclavos como amigos humildes; esta carta, la 47, merece un examen detallado.

Para empezar, debemos saber que la prescripción de tratar humanamente a los esclavos no tenía nada de revolucionaria y no era propia del estoicismo; desde hacía cuatro siglos, la elegancia moral entre los nobles y los poderosos imponía cierto afán de mostrarse sencillos ante los inferiores; de fácil acceso a todos, clemente para con los vencidos, al menos si se pudiera hacer esto sin causarse un daño; a eso se llamaba la virtud de humanidad, con que se les llenaba la boca. La humanidad exigía que, de ser posible, se adoptara la actitud más humana: dar limosna sin reducir el patrimonio de los herederos, perdonar la vida a los vencidos si la seguridad nacional no exigía que se les pasara a cuchillo; pues donde hay necesidad se acabó la libertad, y la virtud ya no tiene lugar donde manifestarse; la humanidad se practicaba en lo que se puede llamar el margen caritativo; un esclavo sigue siendo esclavo pero se le tratará humanamente, aunque sin llegar a poner en duda la legitimidad de la esclavitud. Los paganos tenían, pues, dos actitudes, y lo mismo harán los cristianos; un amo que exigía de sus esclavos un servicio impecable y los castigaba con ferocidad (de ello veremos ejemplos en la carta 47)

también podía manumitir, en su testamento, a sus esclavos meritorios y legarles una pequeña renta; era más humano hacerse querer de los propios esclavos que hacerse temer de ellos. Entre amigos, era conveniente decir que los esclavos eran hombres como nosotros, y los niños lo aprendían cuando se les obligaba a estudiar en la escuela las sentencias y los proverbios de la sabiduría popular. La actitud de los esclavos era doble, como la de sus señores; un buen esclavo quiere y admira a su amo, hasta dar la vida por él.[159] El estoicismo tomó por su cuenta la virtud de humanidad, incluyendo la marginalidad: no niega la legitimidad de la esclavitud. Se contentará con hacer más precisas las denominaciones.

Dejemos de lado la enseñanza moral y los proverbios y pasemos a los pensadores. Platón y Aristóteles saben muy bien que los esclavos son seres humanos, pero el segundo (para atenernos a él) añade, al punto, que son hombres de una segunda zona; esta doctrina de Aristóteles merece entrar en ciertos detalles, pues el estoicismo adopta, casi, su contrapartida. Bajo un aire de exhortación un poco retórica, la carta 47 reposa sobre fundamentos conceptuales muy firmes.

1° Para Aristóteles el esclavo es un hombre, pero destinado por la naturaleza a realizar trabajos serviles; basta para ello mirarlo un poco: su cuerpo es burdo y musculoso mientras que el de los hombres libres es esbelto y elegante; su inteligencia sería incapaz de aplicarse a los estudios liberales. Hay excepciones, sin duda, pues la naturaleza sólo funciona en general; se ha visto a hombres libres tener unas crías que no valían más que esclavos; y luego, llega a ocurrir que tras la toma de su ciudad, hombres libres sean vendidos como esclavos. Para los estoicos, por lo contrario, la naturaleza humana se reduce al alma, a su razón, sin tomar en cuenta los músculos o la torpeza del ingenio.

2° Según Aristóteles, los trabajos serviles son indignos de un hombre libre, por naturaleza; los estoicos muestran, al contrario, que la naturaleza no ha decretado tal cosa, ya que hemos visto a hombres libres acabar trabajando con las manos, en situaciones de hambre donde tenían que cultivar la tierra, o en la guerra, cuando ellos mismos llevan su equipo. La naturaleza estoica no ha decretado nada salvo sobre el alma, para crearla semejante en todos.

3° Según Aristóteles, el esclavo es poseído por el amo con el mismo derecho que un objeto mobiliario, que un útil (aunque el útil en cuestión tiene el don de la palabra). Para los estoicos, va *contra natura* imaginar que se puede poseer a un hombre, ya que la razón es libre y soberana; el esclavo no puede ser poseído, como tampoco su amo. Conclusión: hay que cambiar las denominaciones; si el esclavo trabaja para su amo

[159] Sobre la virtud de humanidad, *cf.* P. Veyne en *L'Homme romain*, A. Giardina, comp. Le Seuil, 1991.

es en tanto que ser soberano; dicho de otra manera, en virtud de un contrato, así como sujetos jurídicos iguales pueden concluir un contrato entre sí. De ahí la fórmula de Crisipo, que Séneca tiene buen cuidado de citar: "El esclavo es en realidad un asalariado a perpetuidad."[160]

El tema del debate no es la unidad del género humano, adquirida desde siempre, sino lo que hace que el hombre sea hombre. Según los estoicos, sólo la razón importa, y por sí solo basta; Crisipo acaba de otorgar sus derechos a la razón. Asimismo, según San Pablo el hombre se define por su alma inmortal. Ahora bien, la esclavitud no impide a nadie lograr su salvación; por tanto, concluye el apóstol: "esclavos, obedeced a vuestro amo". En el ejército cósmico estoico, la fortuna distribuye los puestos entre los combatientes; el emperador desempeñará a conciencia su papel de guerrero, como lo hará Marco Aurelio, y el esclavo cumplirá concienzudamente con el libre contrato de asalariado a perpetuidad que la Fortuna firmó implícitamente por él. Según las condiciones de ese contrato, el esclavo trabajará y su amo le dará alimento y vestido.[161]

Prácticamente, el estoicismo desemboca en el mismo *statu quo* que Aristóteles y Platón. El asalariado perpetuo es asignado por el destino individual, de modo que el contrato no es más que una palabra. El esclavo no puede rescindir ese contrato, que es perpetuo. Y, ¿qué hará si su amo no cumple sus compromisos y lo alimenta mal? Los textos conservados no lo dicen, pero bien podemos suponer que la locura del amo, que trata al esclavo como cosa, no dispensa al esclavo prudente de respetar sus propias obligaciones; la locura ajena no excusa al sabio.

Habiendo cambiado las denominaciones, Crisipo puede reafirmar que la esclavitud es *contra natura*:[162] lo que es conforme a la naturaleza es el contrato perpetuo. Un contrato no es una categoría otorgada desde lo alto; se ha concluido entre partes contratantes soberanas que establecen el contenido a su conveniencia, y en él pueden respetar a la naturaleza; a los estoicos les gustaban los contratos, y era justo, según ellos, respetarlos. Conclusión: con su redefinición de la esclavitud, Crisipo llegó a una concepción a sus ojos filosóficamente satisfactoria; no es una concesión de su parte a la sociedad de su tiempo. Así, vemos que si los estoicos hubiesen sido los amos y remodelado la sociedad a su manera, habrían conservado la esclavitud, con otro nombre.

A pesar de todo, se ven dos pequeños cambios reales. Según Aristóteles, los esclavos eran demasiado estúpidos para poder estudiar la filosofía; según Platón, no están aquí para cultivarse, sino para cultivar la tierra

[160] *Stoicorum fragm.*, III, 351; sobre el trabajo manual de los hombres libres, III, 357. Véase también la nota precedente y nuestro artículo y la revista *Latomus*, 1989, p. 571.

[161] Séneca, *De beneficios*, III, 20-21.

[162] *Stoicorum fragm.*, III, 352; para los contratos, I, 375.

en lugar de los hombres libres; podrían aprender (a guisa de experimento, Sócrates pide hacer un ejercicio de geometría a un joven esclavo) pero éste no es el papel que les corresponde. Según los estoicos, como también los cínicos y los epicúreos, la filosofía es accesible a las mujeres y a los esclavos. Ésta es un fecha en la historia de la filosofía, pero no en la evolución de la humanidad. Otra diferencia: al tomar por su cuenta la virtud de la humanidad, cara a la conciencia colectiva grecorromana, el estoicismo le confiere la autoridad de la filosofía; la convierte en un deber estricto, y ya no apela, para ella, a la elegancia y a los buenos sentimientos. Las consecuencias reales son más inciertas: el estoicismo está con la filosofía de los acomodos; y luego, el hecho de que un amo quiera mostrarse humano no es todo; todavía, para lograrlo, hay que verse desde fuera; Séneca no dudaba de que tenía un comportamiento de gran señor para con la "gentecilla". Por último, la justicia y la benevolencia estoicas apuntaban a los individuos, pasando por alto las instituciones y la sociedad; el esclavo será bien tratado o mal tratado, según sus méritos, pues la justicia estoica no es debilidad, y la beneficencia no es ciega; en cambio, la injusticia de la institución servil no será siquiera percibida; la doctrina no toma en cuenta las instituciones (por tanto, los esclavos serán tratados como amigos) porque no cuentan (por tanto, seguirán siendo esclavos). El estoicismo es una ética y la sociología no existía; entre la ley natural y el individuo, no se percibía ninguna "sociedad".

Actitud desconcertante y desalentadora para nosotros, pero que queda en pie; los derechos humanos no son una idea más natural que otras. A los antiguos no les horrorizaba la esclavitud, como no sufrían por desconocer la luz eléctrica y la navegación al vapor. El estoicismo no tiene convicciones y su único contenido es una idea empobrecida del yo y una idea demasiado general del mundo. No cuenta con los medios necesarios para pensar en la política ni para adoptar posiciones políticas. En la época de Séneca, dio argumentos o pretextos a los monárquicos tanto como a los adversarios del cesarismo. Por último, no olvidemos que "hacer política" *(politeuesthai, capessere rem publicam)* no significaba "tener principios y una opinión sobre la política" o "militar", como entre nosotros, sino tan sólo "tomar parte en las funciones públicas de la ciudad, lo que pasa por deber de todo hombre libre", en lugar de vivir en la ociosidad, que consistía en no participar en las funciones públicas y en preferir, sobre todo, consagrarse a los estudios liberales o a la filosofía.[163] Éste será el gran dilema de Séneca a partir del año 63. En cuanto a la

[163] En esos términos plantea Séneca el problema, como toda la Antigüedad. El médico y filósofo Galeno habla en estos términos de uno de sus preceptores que tuvo que renunciar a filosofar: "Ya no tenía tiempo para ello, pues sus conciudadanos lo habían obligado, más o menos, a tomar parte en las funciones públicas de su ciudad, porque veían en él a

línea política por seguir, los estoicos casi no pensaban en ella, no ponían pasión y no adoptaban ninguna posición teórica sobre la materia. Marco Aurelio era estoico, pero en privado, y la secta como tal nunca fue una doctrina de oposición ni una ideología oficial como el confucionismo.

Imposibilidad de pensar en una política concreta, reducción de todo problema a una moral del individuo en su sola capacidad de ser razonable. A partir de ahí, se puede justificar todo o refutarlo, edificar una utopía racional o exigir que todos sean razonables y dóciles. En materia de libertad individual o de independencia nacional, los estoicos no tienen más que una idea; la verdadera libertad consiste en no ser esclavo de las pasiones.[164] Esto armoniza bien con el gran principio de casi todo el pensamiento político antiguo: sólo es digno de mandar a los demás el que sabe dominarse a sí mismo; es indigno tener que obedecer a un libertino, a un Nerón. Y lo que es cierto del jefe también lo es de los gobernados: no saber obedecer, ser un rebelde es no saber dominarse a sí mismo; la disciplina política y social es reflejo de la disciplina interior. A partir de ese principio, bien se podría prescribir a los esclavos obedecer a su amo. También se puede justificar el imperialismo romano, como lo hizo el platónico Cicerón.[165] Quienes rechazan la paz romana son seres moralmente indisciplinados, naturalezas rebeldes. La línea de mayor peso del estoicismo consiste en reducir la política a una moral autodisciplinaria. Pero no puede apenas decidir quién debe dominar sus pasiones: ¿deben el amo, el conquistador o el emperador, reprimir sus pulsiones tiránicas? O bien el esclavo, el indígena y los súbditos de los césares, ¿deben refrenar su propia indocilidad? Cada estoico podía decidir a su gusto: su doctrina no podía enseñar nada al respecto. Sin embargo, otra línea consistía en abrazar el bando del buen orden, del orden establecido: el moralismo no fomenta la rebelión, la utopía, la esperanza.

Tomemos el ejemplo del "cosmopolitismo" de los estoicos, esos "ciudadanos del mundo". Ese mundo se asemeja tan poco a la sociedad humana que tiene, conjuntamente, por ciudadanos, a "los hombres y los dioses".

un hombre justo, insensible a la corrupción, dulce y abordable" (*Opera,* vol. 5, p. 41, Kühn).

164 *Stoicorum fragm.*, I, 208 y 222.

165 J. L. Ferrary en *Mélanges de l'École française de Rome,* 1974, p. 763. Cuando nos interrogamos sobre las ideas políticas de un escritor antiguo, es difícil plantearle las preguntas que verdaderamente son las suyas; nos vemos tentados a hacerle preguntas que son las nuestras ("¿Es de derecha o de izquierda Juvenal?") o preguntas en escala excesivamente grande ("¿Estaban los estoicos en pro o en contra del imperialismo romano?"). De hecho, cuando el estoico Posidonio ataca violentamente al "demagogo" que en el año 87 intentó liberar a Atenas del protectorado romano, detesta en esta "demagogia" el "desorden" interno y externo: no ve más lejos que la meta de su moralismo. Asimismo, cuando los estoicos (en torno de Cleómenes o de los Gracos) fomentan una redistribución de tierras a expensas de los grandes propietarios, son menos "revolucionarios" que virtuosos, cívicos y espartanos: quieren volver a la simplicidad antigua.

Es el cosmos natural: la tierra con sus estaciones y sus cosechas, el cielo con sus dioses-astros. El cosmos es la ciudad común de los hombres y de los dioses porque fue organizado por éstos y aquéllos para ser su alojamiento confortable: por ello son conciudadanos; viven juntos. No obstante, en nuestros días algunos persisten en ver una política en este universalismo. Entonces, remachemos el clavo y consideremos una frase sin concesiones de la carta 95:

> La vida pública es tan necia como la vida privada; reprimimos los asesinatos, pero ¿y las guerras, esos asesinatos de todo un pueblo? Ejercidas en la sombra entre individuos aislados, la avidez y la crueldad son, en resumen, menos graves; pero por plebiscitos, por senatus-consultos se ordena oficialmente hacer lo que serían crímenes en los particulares. Los hombres, que la naturaleza creó tan mansos, no sienten entonces ningún remordimiento por degollarse.

Séneca estigmatiza aquí la crueldad de las naciones, peor que la de los individuos; no dice ni tampoco excluye que esto sea obra de la nación romana (los términos "decreto de la plebe" o "consulación del senado" servían para designar en latín las decisiones de la Asamblea y del Concejo de toda ciudad, tanto romana como extranjera); la verdad es que Séneca ve las cosas como moralista y estigmatiza la crueldad de las ciudades humanas en general. ¿Lo hace en nombre del universalismo? Esto es muy dudoso; reprochar a las naciones su vicio de crueldad es una cosa, soñar con una humanidad políticamente unificada es otra; bastaría que cada ciudad fuese virtuosa y mansa. El razonamiento estoico es naturalista y ético; no desciende al nivel de las instituciones políticas. O bien los estoicos sueñan con una ciudad de los sabios, sin tribunales ni moneda; no se sabe (y tal vez ellos mismos lo ignoraban) si esta ciudad era la humanidad o la subdivisión local de una humanidad compuesta de sabios; o bien, dejando de flotar por encima de la realidad, dictan sus deberes a los hombres reales y entonces les dicen que realicen su oficio en la ciudad, que es la suya; hasta tal punto que un día uno de sus discípulos corre el riesgo de encontrarse en plena guerra de conquista ante una ciudad extranjera... Una cosa es hablar como filósofo, decir que todos los hombres son hermanos y deplorar la bomba atómica —sin excluir el caso de la propia patria, evidentemente comprendida en ese lenguaje general— y otra es volver a poner los pies en la tierra y comprobar que una nación amenazadora posee esta bomba. Los estoicos hablan como filósofos: el hombre es para ellos un animal razonable y también un animal hecho para "vivir en la ciudad"; no dicen nada más, ni siquiera si el término de ciudad es aquí singular o plural.

Universalismo en el vacío, sin aplicación práctica. André Breton decía que el patriotismo era la menos filosófica de todas las ideas y, si verdaderamente se cree en la filosofía, no se podría decir que Breton estaba en un error. Por su parte, los estoicos no le habrían dado la razón, pues nunca pensaron con tanto alcance; ni siquiera sospecharon la dificultad, pues la eludieron. Ha llegado hasta nosotros un comentario antiguo de Platón, que nos informa de esto, incidentalmente:[166] los hombres quieren, por naturaleza, a sus semejantes, hasta tal punto que, para los platónicos, el patriotismo se impone, ya que nuestros compatriotas son nuestros semejantes más que los extranjeros. Esto lo aprueba plenamente el comentador: culpa a los estoicos que, siempre exagerados, sostienen que "nos sentimos tan cercanos al último de los bárbaros asiáticos como a nosotros mismos" y a nuestros conciudadanos. El informe dado por el comentador es exacto, sin duda: el estoicismo funciona enteramente sobre la oposición entre la imperfección o *hexis*, de más o menos, y la perfección o *diathesis* para la que todo es igual: una cosa es recta o no lo es. Si amamos perfectamente a los hombres, los amamos a todos por igual y no cedemos a una debilidad parcial que ama a unos más que a otros, mientras que todos los hombres, siendo igualmente razonables, son por igual nuestros hermanos. Esto está bien; sólo que si se trata de traducir en actos esta afirmación, comprobaremos pronto que Séneca encuentra razones patrióticas para no cambiar nada el *statu quo*: el medio bueno de querer a los bárbaros asiáticos es, para Roma, mantenerlos bajo su hegemonía, para su propio bien.

Y es que Séneca sigue siendo un hombre del pasado. Se da crédito habitualmente al estoicismo por el progreso de la moral política en el Imperio romano: sentido social, preocupación por los humildes, igualdad de todos los hombres bajo la ley universal; se dice que si una filosofía pudo moralizar la dominación romana sin duda fue ésta, pues ninguna fue más noble. Entonces, nos vemos obligados a comprobar que una filosofía no está por entero en lo que enuncia, sino también en su silencio o en sus lagunas; pues en Séneca nada nos permite prever el progreso político y moral que efectivamente se produjo un siglo después, sin que él fuese, empero, su profeta. El segundo siglo de nuestra era presenciará cómo el Imperio deja de ser, poco a poco, una hegemonía "colonial" donde la Italia romana constituía la metrópoli y las provincias eran especies de colonias, para convertirse en un Estado cuyos súbditos no esclavos son, todos ellos, ciudadanos, sean italianos o naturales de las colonias: un siglo y medio después de las *Cartas a Lucilio*, en el año 202, un gran emperador que

[166] Papiro de un comentario anónimo al *Teeteto*, citado en Long y Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. I, p. 350 y II, p. 348.

la tradición senatorial calumnió, Caracalla, transformó de un plumazo a todos los hombres libres de su imperio en ciudadanos romanos. Ésta fue la culminación de una larga evolución que había comenzado en tiempos de Séneca y cuyo iniciador fue este emperador Claudio, del que habla tan mal el senador Séneca. A esto volveremos pronto. Del mismo modo, el segundo siglo de nuestra era verá que el gobierno romano manifiesta más solicitud por sus súbditos y por las gentes humildes; vela por el bienestar de las ciudades indígenas, distribuye tierras no cultivadas a los pobres,[167] quiere hacer del Imperio lo que Henri Marrou llamaba una cooperativa de dicha: vela por el bienestar de los naturales o al menos proclama que su deber es velar por ellos.[168] Todas éstas son preocupaciones que ningún renglón de Séneca nos permitía prever.

El estoicismo no es menos incapaz de reflexionar sobre la política internacional, las fronteras, el problema de la pluralidad de las sociedades reales que dividen la gran sociedad humana; o bien no lo percibe o bien echa ingenuamente a su cuenta el etnocentrismo y el patriotismo, sin percibir la contradicción ni plantearse los casos de conciencia que constituyen el internacionalismo, las guerras injustas o las exclusiones raciales. El cosmopolitismo estoico es un océano de abstracción en que los límites del Imperio romano se ahogan, como los de Atenas. La política no es la gran preocupación de los estoicos. Bergson observaba que la casi totalidad de los moralistas desgranan virtuosamente nuestros deberes hacia la patria y luego los que tenemos para con la humanidad pero, en este segundo punto sus consignas no pasan de ser votos piadosos, lo bastante vagos para no verse en el caso de tener que traicionar a la patria en favor de la humanidad.

Al reducir al hombre a su pura razón, el estoicismo no puede pensar en política. Toda conquista es contraria a la justicia y está inspirada por la avaricia, pero, ¿de qué página de la historia universal no podríamos decir esto mismo? Un historiador estoico, Posidonio, contemporáneo de la conquista romana del mundo griego, explicaba la historia universal por las pasiones humanas, de modo que, leyéndolo, nadie podía dejar de preguntarse, ante el espectáculo de tanta insensatez: "¿Para qué sirvió todo eso?"[169]

En Séneca encontramos, unos al lado de otros, condenas de principio

[167] Herbert Grassl, *Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitlichen griechischen Literatur*, Wiesbaden, 1982.

[168] K. H. Schwarte, "*Salus Augusti publica*", en *Bonner Festgabe für Johannes Straub*, Bonn, 1977, p. 229.

[169] Olof Gigon, en *Entretiens sur l'Antiquité classique* (fundación Hardt), XXXII, 1985. Mucho se ha discutido sobre ese Posidonio y casi no se cree en lo que Pohlenz decía de él; la ruptura fue operada por H. Strassburger en el *Journal of Roman Studies*, 1965.

de la guerra y de la conquista en general y un patriotismo romano al que no roza ni la menor duda. Hay que insistir en ello, pues en cuanto se habla de cosmopolitismo estoico, nuestra pluma resbala fácilmente sobre una falsa evidencia y concluye, demasiado apresuradamente, que el cosmopolitismo debió producir en ellos una actitud generosa hacia los vencidos y debió de preparar a los romanos a reconocer un día la igualdad de derechos entre la "metrópolis" italiana y aquellas "colonias" que eran sus provincias. Conclusión tan falsa como si supusiéramos que el cristianismo y san Pablo prepararon la desaparición de la esclavitud. En un escrito breve, Séneca ironiza sobre los galos a quienes el emperador Claudio había dado la dignidad de senadores; el estoico Trasea, durante un proceso intentado por provincianos a un gobernador romano que se había atiborrado las alforjas saqueando a sus administrados, se indignaba ante la debilidad del pueblo-rey hacia los provincianos y se ponía de parte del ladrón. El Imperio romano, según Séneca, estaba providencialmente consagrado a alcanzar los límites del levante y del poniente *(De beneficios,* III, 33, 3); cuando los romanos se apoderan de una ciudad llega a ocurrir que la soldadesca se exalte por un momento y cometa una que otra matanza, pero eso no dura mucho y pronto vuelve a la auténtica actitud romana de humanidad (II, 23, 2). Para legitimar la hegemonía romana, Séneca vuelve al argumento tradicional: los romanos ejercen su hegemonía con justicia y respetan los derechos de sus súbditos provincianos (*De la brevedad de la vida*, XVIII, 3). No ve que la cuestión consiste en saber si era justo que siquiera existiese esa hegemonía; le basta con probar que la conquista de la Galia por César había sido conforme al bien público romano *(Consol. a Marcia*, XIV, 3), y que era loable hacer retroceder los límites del Imperio *(Consol. a Helvia*, IX, 7). Las únicas conquistas que Séneca condena son las de los demás; no encuentra términos bastante duros contra Alejandro Magno.[170]

A pesar de todo, hay una página de Séneca que parece ser una excepción, aun cuando confirme la regla y, cosa curiosa, se refiera a España, primera patria de nuestro filósofo. En una carta (66, 13), Séneca evoca un episodio de la conquista romana: el sitio de Numancia por el segundo Escipión; esta fortaleza cercana a Soria, en Castilla la Vieja, había sido la Alesia de España y sus defensores, viendo perdida toda esperanza, se dieron muerte antes que caer prisioneros de los romanos; Séneca exalta el valor igual de los sitiadores y de los españoles sitiados que murieron,

[170] Sólo Carneades se atrevió a ironizar sobre semejante capítulo (Cicerón, *República*, III,24): si el término justicia tenía un sentido aquí abajo, habría que condenar las conquistas y sin embargo se las glorifica. Carneades no culpa al imperialismo: muestra la inanidad de los grandes términos. Véase, por lo demás, J. L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, p. 359.

según dice, con su libertad en la mano (entendámonos: la libertad estoica que ofrece el medio de poner fin a los propios días cuando la fortuna es más fuerte).

¿Por qué esta ecuanimidad entre conquistadores y naturales? ¿Por patriotismo español o, mejor dicho, por una especie de soberbia nobiliaria del pasado local?[171] No es imposible. ¿Por simpatía estoica y senequesca hacia la grandeza del suicidio? Ciertamente, pero no menos cierto es que considera legítima la conquista de Numancia *(De la ira,* I, 11, 7). Entonces, ¿cómo puede dar la razón a ambos bandos? La respuesta es que el hombre sabe mucho menos que el dios; los españoles no podían saber que la conquista romana iba en el mismo sentido que la Providencia; razonaron a partir de las pocas cosas que percibían, a saber, una agresión, y defendieron su patria; su decisión era falsa objetivamente pero, en sí mismo, era justa. Resolvieron la contradicción aprovechando la gran salida siempre abierta: el suicidio. Catón razonó no menos justa ni menos falsamente al abrazar el partido de una República condenada por el destino; también él se suicidará.

¿Serán, pues, una misma cosa la Providencia y ese sentido de la historia que tanto preocupa a los modernos? Pregunta amarga para un súbdito de los césares, que confiscaron la República en favor de su monarquía. Pero no nos apresuremos: nuestros problemas no son los de los estoicos. Necesitamos avanzar paso a paso.[172]

1° El destino se desarrolla a partir de la organización inicial del mundo, a la manera de una cuerda prensada de antemano y de una vez por todas; los designios del dios providencial son demasiado razonables para que vaya a cambiarlos en el curso de su desarrollo; la Providencia estoica no actúa paso a paso, no concede gracias ni milagros; deja que la cuerda se desenrolle y sería vano implorarla y rogarle.

Esta providencia tan filosófica no tiene nada en común con la Providencia o la Fortuna en las cuales creía el común de los hombres. La creencia popular declaraba providenciales los acontecimientos conformes a sus deseos; cerraba los ojos ante los acontecimientos contrarios si no quería dudar de la Providencia, o bien ponía en duda la Providencia cuando la política o la suerte de un individuo iba mal. Se deseaba creer que la ciudad o el Imperio estaban protegidos por la Fortuna o la Providencia de los dioses, cuya protección se imploraba en plegarias y sacrificios; pero demasia-

[171] No confundamos este orgullo histórico con patriotismo indígena. Después de haber destruido Cartago y Corinto, los romanos establecieron a colonos italianos sobre su emplazamiento. Ahora bien, bajo el Imperio, los descendientes de esos colonos romanos tomarán por su cuenta la gloria de los viejos nombres históricos del Corinto griego y del Cartago fenicio, de los que se considerarán continuadores.

[172] Hemos dado las referencias en "La Providence stoïcienne intervient-elle dans l'histoire?", *Latomus*, 1989.

do a menudo había motivo para preguntarse si el azar ciego o un destino absurdo no serían los verdaderos amos de la historia y de las biografías individuales. Llegaba a ocurrir que alguien maldijera a los dioses, sus cóleras y sus caprichos. La Providencia estoica se encuentra en los antípodas de esos prejuicios; asegura el buen estado global del cosmos y de la humanidad pero no la suerte personal de cada quien y aun menos, si se puede, la historia de ciudades, reinos e imperios. Arriesgado sería suponer que el Imperio romano pudiese ser providencial. Los estoicos habrían suscrito estos renglones de Voltaire, de una carta escrita en 1762:

> La Providencia particular es entre nosotros una quimera absurda; la cadena de los acontecimientos es inmensa, eterna; las acepciones de nadie, los favores y las desgracias particulares no fueron hechos por una causa infinita.[173] Demasiado ridículo sería que el arquitecto eterno cambiara y modificara continuamente los pequeños acontecimientos; no se ocupa de nuestros ratones ni de nuestros gatos ni de nuestros jesuitas ni de nuestras flotas y ni siquiera de nuestros Parlamentos.

Los destinos de los individuos y de las diversas colectividades, grandes o pequeñas, son consecuencia de las necesidades de la conservación del cosmos y de la especie humana tomada en bloque; también son consecuencia de las decisiones humanas, fatales (o, si se prefiere, conocidas de antemano por el dios), pero libres. El dios, dice Séneca, vela sobre el Todo, pero no se ocupa de sus partes.

2° La Providencia no vela, pues, sino sobre la humanidad en conjunto y no sobre las biografías individuales. Lo que es más: vela sobre la humanidad como especie viva y razonable, y no sobre la humanidad lanzada en una aventura histórica. Su acción se limita a dos puntos: asegurar a la especie en bloque su supervivencia y dar a cada uno de los individuos que son los representantes de esta especie la posibilidad de liberarse, gracias a su razón. Se asemeja a un gobierno liberal y no dirigista que deje libre la acción de los individuos y se limite a asegurar los servicios públicos que permiten la vida de la nación, así como instituir la escuela para todos, que da a cada ciudadano su oportunidad, si tiene el mérito de aprovecharla. Después de lo cual, el entrelazamiento de las causalidades físicas y psicológicas (o "libertades", en el sentido moderno del término) se entreteje a lo largo de todo el tiempo en un destino al que llamamos biografías e historia colectiva.

[173] Este último término no parece muy estoico; no me parece que el dios estoico sea infinito; el mundo no lo es y él no creó al mundo: el mundo y su dios-cerebro, dios-organizador, existen unidos desde toda la eternidad. El mundo es un gran animal vivo, suspendido desde toda la eternidad en medio de un vacío que, ése sí, es infinito. Del Génesis hasta las tonterías que hoy narran algunos físicos a propósito del *big bang*, la idea de un Dios creador es exclusiva del cristianismo; en la escala universal, es una idea muy "provinciana".

Como sabemos, la Providencia organiza la naturaleza para bien de la especie humana: los animales están a nuestro servicio, las estaciones hacen crecer el trigo... Los hombres tienen el instinto de velar por sus crías y reciben la prenoción de la justicia en el interior de su especie. Después de haber equipado así el teatro del mundo, la Providencia da a cada representante de la especie las mismas virtualidades innatas de sobrevivir y de llegar a la felicidad, gracias a su razón individual que es capaz de desarrollar las prenociones de la virtud y de la felicidad. Toca a la libertad de cada uno desarrollarlas y, por su mérito, llegar a ser su propio liberador. ¡Ay! la mayoría de los individuos son malos discípulos, de tal modo que sus vidas y la historia universal son esta inmensa Historia de la Locura que conocemos; esto no es culpa de la Providencia, que lleva muy lejos sus enseñanzas; pues, observémoslo ahora, en virtud de su función pedagógica, la naturaleza creó los piojos, que nos enseñan a tolerar el insomnio y, según Séneca, puso el oro bajo tierra para ocultarlo a nuestras miradas codiciosas.

3° La Providencia no se preocupa por lo que seguirá; por mucho que leamos los textos estoicos, casi no encontraremos entre ellos una alusión a la historia. Salvo ésta, que justifica la regla: la guerra de Troya, y nada es más revelador.

La guerra de Troya fue un acontecimiento deseado por la Providencia a fin de agotar el exceso de población humana a quien la tierra ya no bastaría. Crisipo había leído esa explicación en dos tragedias de Eurípides y al punto creyó en ella, pues los poetas son los portavoces de las "nociones comunes". Así, cuando la Providencia interviene en la historia lo hace por el equilibrio biológico de la especie como tal.

Otras intervenciones no son organizadoras de la supervivencia de la especie, sino pedagógicas. El dios envía a veces el hambre y la peste como castigo de los malvados y para instrucción de todos. No los castiga por amor a una justicia inmanente (ésta no es más que un deseo popular. Además, los estoicos no se forman una mística del castigo: a sus ojos, no debe haber otra meta que la educativa); la Providencia sólo envía la peste para dar un ejemplo instructivo. El argumento resulta pasablemente apologético y ha sido llevado más lejos: las pequeñas desdichas (enfermedad, muerte, tortura, ruina) que sobrevienen a gentes de bien enseñan a todos que esas desdichas no son tales, pues si no la Providencia no las enviaría a los justos. A la recíproca, según Séneca, la dicha de los malvados los enseña a despreciar esos falsos bienes: la prosperidad y la riqueza. Es optativo quitar a esas afirmaciones su carácter apologético y decir simplemente que la Providencia sabía de antemano que, mediante la concatenación del destino, habría justos desventurados y malvados felices en virtud de los efectos secundarios de una organización buena

en su conjunto; la Providencia habrá considerado que esas fatalidades serían otros tantos ejemplos muy instructivos.

4° Pero de todos modos es más piadoso atribuir de palabra los acontecimientos que la Providencia ha dejado producir a una intención expresa de su parte. En su ensayo sobre *La Providencia* afirma Séneca que los dioses sólo velan por la economía del universo y que la salvación global de la humanidad les importa más que la suerte de cada uno. En su carta 110, remite al futuro, en un tono muy escéptico, decidir si los dioses tienen tiempo para ocuparse de cada uno. Pero en la carta 95, citando a Crisipo,[174] escribe que "a veces" sí se ocupan de los particulares. Y llega a ocurrir —en el modo de la denegación freudiana, cierto es— que parezca creer que en efecto a veces es así; "me *parece* que la naturaleza hizo nacer al cínico Demetrio en nuestra época para que nos sirva de ejemplo", escribe. "*No puedo dudar* de que lo debamos a la Providencia." Epicteto estimará que Sócrates, Diógenes y Zenón habían recibido del dios el consejo de instruir a los hombres. Esto es casi todo lo que nos ofrecen los textos estoicos, y podemos comprobar que la Providencia sólo interviene con fines pedagógicos. El historiador Posidonio no había encontrado más intervenciones providenciales en la multitud de los acontecimientos que los que el geógrafo estoico Estrabón descubrió en el detalle de los mapas. Los estoicos no hablan nunca de algún jefe providencial, de alguna victoria providencial. Ni media palabra sobre el carácter providencial de la dominación romana.

5° El espectáculo de la historia es tan negro que nos veríamos tentados de estimar que la pedagogía providencial ha fracasado lamentablemente. Los estoicos tenían dos respuestas para justificar al dios. Primero, lo que Leibnitz llamará "composibilidad": los designios de la Providencia se estorban mutuamente: es necesario que vivan los grandes peces, y para ello devoran a los pequeños. El plan de conjunto de la naturaleza incluye enfermedades (sin duda por diferentes razones) que son contrarias a mi naturaleza. Sacrifiquémonos al todo. Si yo supiera que mi destino consiste en caminar por un charco de lodo, mi pie se precipitaría a él por sí mismo, decía Crísipo en uno de sus frecuentes excesos de celo.[175]

El dios es inocente de esos males físicos y sólo el hombre es autor del mal moral. Plutarco yerra al reprochar a la Providencia estoica la muerte de Sócrates y los hornos crematorios del tirano Falaris: los culpables son Falaris y el acusador de Sócrates.

[174] Ese pasaje de la carta 95, 50 debe compararse con *Stoicorum fragm.*, II, 1176, en que el *pote* de Crisipo corresponde al *interim* de Séneca; por tanto, no había que corregir el texto de Séneca. Lo hemos restablecido.

[175] *Stoicorum fragm.*, II, 937, y III, 191; I. Hadot, *Seelenleitung*, p. 100.

Culpables, pues el hombre es un agente libre; para la filosofía antigua, la libertad no da lugar a un problema, como entre los modernos, pues es evidente y huelga mencionarla; lo que los estoicos llaman libertad es la liberación progresiva de sí mismo a la cual llega el sabio gracias a su "libertad" (en el sentido moderno del término); no entremos en detalles,[176] y digamos tan sólo que Séneca, fiel a sus maestros, distingue entre una "causa antecedente", tentación, espantajo u ocasión que hizo al ladrón; y una "causa eficiente" (o, para hablar más sencillamente, actuante); la belleza de Helena tentó a Paris quien, incapaz de decirse que tanta belleza no era nada, actuó, raptando a Helena. Se dirá que Paris no había elegido tener un carácter concupiscente, y que fue él quien pasó a los hechos. El individuo no está determinado; es él quien determina. Pero el dios, que había previsto su conducta, lo ha envuelto en su inmensa cuerda de los destinos venideros y ha planificado así la futura guerra de Troya. Todo agente es "libre" (en el sentido moderno del término), y recíprocamente es el único en serlo; Séneca explica que no existe una legión y que sólo existen legionarios; así como la dicha no rebasa las fronteras de la piel de cada quien, así también la causalidad pasa por los individuos, uno tras otro; cada uno de los soldados que siguieron a Paris bajo los muros de Troya era responsable de lo que hacía.

Confesamos que, pese a Crisipo, en esta guerra de Troya nos preocupa una dificultad y es, en el fondo, la misma que en el sitio de Numancia: hay una discordancia, aunque otra cosa pretendan los estoicos, entre el destino ciego y nuestra razón individual, entre la naturaleza y nuestra condición humana, entre la razón imparcial y nuestro egocentrismo, entre el bien ideal y los "preferibles neutros", caros a nuestro afán de vivir, etc. La Providencia insertó la guerra de Troya en su plan para el mejor de los destinos; ¿qué deberá hacer el sabio si adivina que el dios quiere limitar la sobrepoblación? ¿Marchar adelante para hacerse matar deliberadamente? ¿Dejar que otro se haga matar en su lugar, ya que poco importa al dios la identidad de las víctimas? Imaginemos a Carneades quien, en su rincón, se divierte... Y más aún se divertirá cuando vea, muy pronto, que la verdad (la del dios) y nuestra razón pueden ser dos.

6° Pese al caso aislado de la guerra de Troya, los estoicos hablan mucho menos de la historia que de los destinos individuales, pues su designio es exhortar a cada quien a aceptar el suyo. Cierto, la teoría del destino y de la Providencia era aplicable a la gran historia tanto como a los individuos, pero una filosofía no tiene todo su sentido en sí misma; para caracterizarla, aquello de que habla cuenta tanto como aquello que afirma; ¿tenemos el derecho de atribuir al estoicismo una teoría de la historia que implicaba, pero en la cual casi no pensó?

[176] J. J. Duhot, *La conception stoïcienne de la causalité*, particularmente pp. 262 y *ss.*

Para que se ponga a pensar en ello será necesario que olvide su utopía cínica de República reformada. Ante todo, será necesario que el curso de la historia, unificado por Roma, adopte la unidad de un drama majestuoso, que obsesiona a Séneca: el cesarismo vencedor de la libertad. Antes de la conquista romana ya había habido innumerables historias: el mundo de los sucesores de Alejandro Magno, por donde cundió el estoicismo, era un mosaico de reinos enemigos y de ciudades cada vez más numerosas que, independientes o autónomas, seguían siendo rivales y conservaban un feroz patriotismo local.[177] No había lugar para filosofar sobre ese caos, como no fuese para decirse que la historia no era sino un caos.

Después de la conquista romana, todo cambió cuando la "libertad", es decir la oligarquía senatorial, tuvo que inclinarse ante el cesarismo; algunos senadores que presumían de estoicismo se preguntaron por qué la Providencia no había dado la victoria al bando de los buenos. "Los dioses han optado por el bando vencedor; el senador estoico Catón había optado por la libertad vencida", dirá, casi textualmente, un poeta estoico que era sobrino de Séneca.

Se ofrecieron dos explicaciones: un nuevo equilibrio providencial de las grandes fuerzas, y la fatalidad del envejecimiento cósmico. La alternancia anual de las estaciones responde a una necesidad natural, aun si el invierno no nos gusta. Ahora bien, en la actualidad vivimos el gran invierno del ciclo cósmico; a nuestra condición humana le repugna, pero la naturaleza no puede hacer nada mejor. Las rivalidades entre magnates y las guerras civiles eran los síntomas de un envejecimiento inevitable. En este invierno del mundo, la monarquía de los césares es el bastón que conviene a nuestra vejez. Séneca era monárquico convencido.

La explicación se asemejaba a la que había dado Crisipo de la guerra de Troya. El mismo Séneca escribía que una potencia que no sabe limitarse sucumbe bajo su propio peso y que semejante caída era providencial: "Lo que parece hacernos daño tiende a la conservación del Todo y le permite mantenerse y asegurar sus funciones."[178] Haciendo eco a su so-

[177] A menudo se afirma que el estoicismo es una reacción del "individuo perdido que se ha vuelto demasiado grande" después de las conquistas de Alejandro. Ésta es una visión históricamente falsa de ese mundo tan dividido. Y es formarse una idea muy sumaria de la causalidad psicosociológica. Además, "individualismo" quiere decir todo y nada. Además, el razonamiento sería fácil de invertir: el sistema sofocante de las estrechas ciudades griegas habría debido dar a luz un movimiento de evasión individualista...

[178] Séneca habla aquí de la caída de los imperios demasiado grandes, pero también piensa en una teoría física estoica: el equilibrio entre los cuatro elementos, asegurado por la Providencia, se ve amenazado sin cesar; un día, el más poderoso, el fuego, triunfará (ya los volcanes...) y trastornará a los otros tres, dicho de otro modo, el cosmos; tal será el fin de uno de los ciclos cósmicos. Pero el dios indestructible (está hecho de un fuego "sutil", es decir, más fino e incaptable que nuestro fuego) reorganizará un nuevo cosmos a partir de los elementos, para un nuevo ciclo del Eterno Retorno; lo reorganizará sobre un plano idéntico al anterior, ya que nadie tiene por qué modificar un plan que era tan perfecto

brino, el poeta Lucano, añade: "Que el hombre opte, pues, por todo aquello por lo que el dios ha optado." El sobrino era del mismo parecer, pues él suponía que los dioses habían deseado las guerras civiles para equilibrar el mundo, conteniendo el excesivo crecimiento de la grandeza romana.

Entonces, ¿tenía razón o no Catón al optar por la libertad cuando los dioses (pero él no pudo adivinarlo) habían considerado mejor el bando opuesto? Sí, tenía razón, pues razón y verdad son dos cosas.

7º No todos los acontecimientos, grandes o pequeños, parecen providenciales; muchos de ellos son fruto de nuestros pecados y otros, como las guerras civiles, al mismo tiempo fueron la contrapartida inevitable de un bien general. La realidad de la Providencia no está en duda, y hay acontecimientos providenciales. Pero, ¿cuáles son? No podemos designar a ninguno con certidumbre; hasta un pecado como las guerras civiles puede entrar en el plan del Todo, para evitar una desdicha aún peor. Pero sólo lo saben los dioses, que ven de antemano el desenvolvimiento completo de la cuerda que han trenzado. Catón estimó que el cesarismo era un pecado de ambición, y lo combatió; se equivocó, como bien lo demostró el resultado de la guerra; sin embargo, Catón fue y siguió siendo un sabio. La causalidad providencial no se encuentra al mismo nivel que los agentes humanos; engloba sus decisiones y sus faltas en su plan de conjunto. La racionalidad del hombre está limitada a lo que conoce. Ignorantes del porvenir, dice el tratado *De beneficios*, "debemos decidir según la razón y no según la verdad, que sólo el dios conoce".[179]

Consecuencia: debemos actuar "formulando una excepción", "haciendo una reserva": ésta es una de las grandes máximas estoicas. Es fácil de aplicar, ya que consiste en decir, cuando se emprende una cosa: "Si place al dios", *si dis placet*. ¿Es alguien candidato a una magistratura? Deberá decir: "Quiero ser elegido, pero sólo si el destino lo permite." No nos engañemos sobre el sentido de esta precaución verbal; no trata de conjurar la mala suerte y tampoco es una fórmula de piadosa sumisión a la

como podía serlo. El lector se habrá preguntado qué relación puede haber entre esta física del equilibrio de los elementos y una política de equilibrio de las naciones humanas. Evidentemente ninguno, a nuestros ojos, salvo por analogía y metáfora. Pero justamente el rigor del pensamiento estoico a menudo es verbal; su monolitismo, "concepción única pero flexible" (J. J. Duhot) se asegura con cerrar esos pernos, que a menudo son simples metáforas. Véase Duhot, *Causalité stoïcienne*, pp. 130-133.

179 La verdad en cuestión, opuesta a nuestra razón, a nuestra capacidad de juzgar que limita nuestro saber del solo presente, esta verdad es la que trata del porvenir, en que aparecerá el designio de la Providencia. Esta especie de equivalencia entre "verdad" y "porvenir" se deriva, supongo, del problema aristotélico de los "futuros contingentes" (¿una proposición relativa a una realidad venidera puede ya ser cierta, si el porvenir es contingente?).

voluntad del dios: manifiesta la perfección de un alma filosóficamente muy lúcida y permite al alma prepararse, una vez más, para aceptar de antemano el fracaso y la decisión del destino.[180]

Ser vencido, como Catón, o naufragar, como más de un excelente piloto arrastrado por un huracán, no es más que un fracaso técnico;[181] lo importante para cada quien es lograr ser un sabio y, para ello, no se necesitan triunfos técnicos: basta tener una clara visión filosófica de la relación de la razón humana con la de la Providencia y estar dispuesto a aceptar serenamente que la Providencia, que ve más lejos que nosotros, sustituya nuestra racionalidad por su propia racionalidad. Ahora bien, todo esto era menos evidente que paradójico. No tiene nada de sorprendente que un cristiano diga con humildad: "Si lo quiere Dios": nadie puede medirse con un ser infinito. Pero, por su parte, el sabio es el igual mortal del dios y el dios no tiene una razón que sea diferente de la del hombre. Así, por enorme que sea la consecuencia, toda acción razonable debería ser coronada por el éxito: ¡puesto que el sabio está colocado "en el sentido de la Providencia", si así puede decirse! Cuando alguien está "en el sentido de la historia" puede estar seguro de que el porvenir es suyo. Por cuanto a los estoicos, no están seguros en absoluto, y hemos visto por qué: el hombre tiene la misma razón que el dios, pero no ve el transcurso completo del tiempo.

8° Hay en Séneca mucha sensibilidad a la historia, o mejor dicho a la política, y esta sensibilidad es amarga y tensa. Vivimos el declinar de un ciclo cósmico en que la naturaleza no deja, sobre el escenario del mundo, más que actores envejecidos o que ya no quieren aprender su verdadero papel; somos demasiado viejos para la libertad. Cierto es que en cualquier época que nos coloquemos, el nivel de los males se eleva por encima del de la virtud; el devenir es una zona de sombra que nos sube hasta la garganta. Tratemos entonces de conservar la cabeza fuera del agua, no desesperar, sacar provecho de esta triste realidad, que es de todos los tiempos. No gritar que estamos en decadencia.

9° Hay, por último, en Séneca, una idea más inesperada, la de la distancia entre los fines y los medios. Como hemos visto, la Providencia no aplica toda su excelencia a cada uno de los instantes como lo haría un espíritu convencido e irresponsable que gritara: "¡Perezca el cosmos, antes que un principio!"; incluye al tiempo en sus cálculos y utiliza los males presentes (la guerra de Troya) como medios hacia un fin futuro,

[180] Por tanto el sabio, habiendo hecho reservas, nunca se verá decepcionado, ya sea que fracase o que triunfe (Brad Inwood, *Human action*, p. 214).

[181] El piloto fracasa porque ciertos males (la tempestad) son el reverso de un bien (los vientos limpian la atmósfera para expulsar las epidemias). Catón fracasa porque es providencial asegurar a la humanidad la monarquía cesariana, ese verdadero bastón de la vejez.

que será bueno. Aquí, el estoicismo ya no es una filosofía del instante. Lo que el dios ha hecho, los hombres deben imitarlo, y Séneca no vacila en escribir:[182]

> El sabio hace hasta cosas que no aprueba, para allanar el camino a bienes más grandes; no llorará la muerte de la buena moral, sino que aceptará que ésta se adapta a su época; no que, como tantos otros, haga servir esto para su propia gloria o sus placeres: lo hará para llegar a sus fines. El sabio hará incluso lo que hacen los lujuriosos, lo que hacen los ignorantes, pero no a la manera de esto ni con el mismo designio.

Estos renglones sorprendentes valen por todo un libro bajo la pluma del preceptor y amigo de Nerón, príncipe lujurioso y bisoño que justificó las más grandes esperanzas durante un lustro, y, de hecho, casi durante dos.

Un monárquico será fiel a su príncipe mientras no le sea imposible seguir siéndolo; será no menos fiel al principio monárquico, hasta soportar a un mal príncipe por respeto a la dinastía legítima. Séneca atribuye a la Providencia la misma fidelidad; en una página desconcertante de *De beneficios* se pregunta cómo la Providencia pudo dejar subir al trono a aquel monstruo que fue Calígula, y responde con esta suposición: acaso la Providencia tuviera una deuda qué pagar a la dinastía; debía recompensar en su hijo las virtudes excepcionales del padre de Calígula, el príncipe Germánico, muerto antes de haber podido reinar, para desesperación de todos los habitantes del imperio.

¿Y Nerón? Era el nieto de Germánico, por su madre, Agripina.

[182] Séneca, fragmentos 19-20, Haase.

III. EPÍLOGO: EL ÚLTIMO TESTIMONIO Y LA MUERTE LIBERADORA (AÑOS 63-65)

DEL año 62 o 63 hasta su fin, en 65, Séneca se absorbe en su obra y en su meditación. Dicta a sus secretarios (como entonces se hacía) las *Cartas a Lucilio* y, según toda probabilidad, publica los primeros volúmenes. Sus últimos años son los de un escritor abrumado por la escritura, de un meditabundo colmado en su vida interior, de un súbdito de Nerón que sabe que sus días están en peligro y de un ciudadano enfrentado a un drama político que exige adoptar una posición. Séneca se encierra en la soledad y el "ocio" letrado, para continuar la política por esos otros medios de acción: la difusión de la sabiduría y el testimonio que un pensador daba de la sabiduría por su actitud o su silencio elocuente. Séneca sabe que las *Cartas* son la obra de su vida; como un poeta que promete la inmortalidad a la bella a la que canta, anuncia a Lucilio que él hará inmortales sus dos nombres unidos. Siente que, con ayuda de la vejez, sus progresos en la sabiduría son considerables, que "se está transformando" y (recordémoslo también) que está presto a afrontar la muerte a pie firme y que puede confiarlo todo a la escena final. Por cuanto a la actitud que debe adoptar ante Nerón, va a pedir consejo a su filosofía. No era fácil el problema político que entonces se planteaba. En lo externo se asemeja a los que hemos vivido en nuestro siglo; podemos ver en él, en forma vaga, las mismas opciones éticas y las mismas reacciones colectivas. Pero los datos y lo que estaba en juego eran distintos.

¿Dónde comienza lo que es políticamente intolerable? Puede comenzar pronto en un régimen que incluye programas políticos, una posición y una alternancia; y aún más pronto contra un régimen considerado congénitamente ilegítimo, contra una dictadura. El cesarismo no admitía oposición, se limitaba a administrar los acontecimientos y, en lugar de programa, incluía luchas de camarillas por el reparto de cargos y de influencia. De todos modos, a ojos de Séneca, el cesarismo no era ilegítimo en sí mismo; por lo contrario, en *De beneficios* repite nuestro autor, bajo Nerón, lo que ya había afirmado a comienzos de su reinado en *De la clemencia*: "El mejor de los regímenes consiste en vivir bajo un rey justo", en el actual invierno del mundo.[183] El advenedizo de Córdoba ha-

[183] Dos palabras sobre la política estoica. La secta, como tal, no tenía preferencia declarada por algún régimen. Antaño, tres siglos antes de Séneca y antes de la conquista romana, en tiempos de las ciudades helenísticas y estando aún vivo el sueño espartano, Crisipo y

bría preferido vivir en tiempos de la libertad republicana, pero sin conservar la nostalgia de esta República, que ya pertenece a tiempos idos; no se asemeja a Tácito, ese advenedizo provenzal que juega al anticesarista nostálgico, a la manera de Saint-Simon, duque de reciente creación, que no por ello deja de exaltar la antigua libertad de la nobleza anterior a Richelieu. Aunque teniendo en alta estima al Senado, Séneca no perteneció jamás a esta oposición senatorial estoica, que cubría con el manto de la filosofía su soberbia nobiliaria, su nostalgia de la República y su anticesarismo secreto. Séneca se aparta expresamente de esta actitud y esta política, como veremos, pero no por ello deja de estar ligado a los miembros de ese grupo por un común antineronismo y una igual impotencia. Todavía en 63, cuatro años después del asesinato de Agripina y en plena tiranía, el más valeroso de los opositores estoicos, Trasea, quisiera reconciliarse con Nerón gracias a la intervención de Séneca.[184] Y por buena razón: pese a la engañosa expresión de oposición estoica, en adelante los filósofos estaban menos en situación de actuar como "resistentes" que como perseguidos virtuales: había que preservarse de las iras de Nerón, enemigo de todo el que no pensara como él, y que bien sabía lo que los filósofos pensaban de él.

Si Séneca no es anticesariano por principio, se volvió antineroniano en su fuero interno. ¿Cuándo comenzó para él lo intolerable? No con la muerte de Agripina, que cubrió al menos con su silencio, a diferencia de Trasea, y la posteridad pronto se lo reprocharía. Trasea estaba en su papel de digno senador, no era un gran visir, como Burro, ni un cercano consejero del príncipe, como Séneca. Éstos optaron por otro criterio: ese matricidio era un crimen privado y un siniestro síntoma de carácter, pero aún dejaba subsistir la esperanza de poder ejercer una influencia sobre el joven criminal, y hacía aún más necesaria esta influencia. Semejante opción era como

los suyos preferían la constitución espartana porque era austera, cercana a la simplicidad natural, y porque mezclaba armoniosamente, según ellos, la monarquía, la aristocracia y la democracia *(Stoicorum fragm.*, III, 700); de ahí el apoyo dado por los estoicos Esfero y Blosio a las reformas de Cléomenes en Esparta y, en Roma, a los Gracos, que intentaban volver a la simplicidad antigua construyendo un cuerpo cívico fundado sobre la agricultura y la redistribución de la tierra entre ciudadanos agricultores; pero todo esto pertenecía al pasado. Mientras tanto se había desarrollado, antes de la victoria del cesarismo, el ideal del Rey Bueno, que aportó temas de pensamiento y no una doctrina propiamente política, prácticamente a todas las sectas. Pero no reconstruyamos la historia mecánicamente, tomando por tesis los que fueron simples temas de ensueño o de conceptualización, y tampoco demos un uso maquinal y perezoso al término ideología: la filosofía sólo empezó a tener influencia política e hizo la apología del cesarismo después que éste se estableció, sin dejar ninguna alternativa (K. Gringman, en *Entretiens sur l'antiquité classique*, Fondation Hardt, vol. XXXII, p. 280). En cuanto a la oposición senatorial estoica, no aplicaba una filosofía política sino que cubría con una pantalla filosófica su nostalgia nobiliaria (P. A. Brunt) y recogía una antorcha de imaginación, un acaloramiento de convicción (A. Raaflaub, citado, como Brunt, en nuestra bibliografía).

[184] Tácito, *Anales*, XV, 23.

una prueba de confianza en el porvenir; Séneca y Burro se jugaban la cabeza y el honor, al triunfo o fracaso de su elección política. Por desgracia, Séneca también era un filósofo y un día se le reprochará —lo que nadie pensará reprochar a Burro— no haber tenido, ante Nerón, la actitud que se esperaba de él: que, ante los poderosos, un sabio diera intrépido testimonio de la eminente dignidad de la vocación filosófica (pues se pensaba en el sacerdocio filosófico, más que en la dignidad de la conciencia en general; se suponía que los filósofos tenían deberes propios de su vocación). Séneca pagaba así el precio de su personalidad múltiple: del filósofo que era, esperábase una "moral de la convicción" mientras que, como consejero del príncipe, aplicaba una "moral de la responsabilidad".[185]

El principio de la política antigua era que un gobernante no respetaba las conciencias de sus súbditos si no se respetaba a sí mismo. Cediendo a su odio criminal contra su madre, Nerón había salpicado la conciencia de sus súbditos. La tiranía que en seguida se desarrolló atentaba contra la conciencia de todos y contra sus vidas; al principio, Nerón sólo pretendía imponer su persona y su gloria a sus súbditos, a manera de sujeción; para ello desplegó una munificencia que agotó el tesoro, e hizo imperar luego el terror fiscal, lo que reforzó la oposición y puso en peligro su trono, por lo que tuvo que recurrir al terror físico. Sus consejeros habían perdido ya toda esperanza de contener esta dinámica.

El papel de Séneca queda entonces simplificado: en adelante ya sólo será filósofo. De puntillas, sale de la vida pública; cierra su puerta a sus clientes, no vuelve a asistir en justicia al Foro, renuncia a toda influencia para no parecer un potencial foco de oposición, y escribe que ha dejado el Senado y el Foro para consagrarse a una tarea más vasta.[186] Desempeñará ese papel de testigo que se esperaba de un filósofo.

Séneca proseguirá la política por el único medio que aún le queda disponible, al que recurrieron tantos opositores en los países del Este antes de 1989: mantener en alto, gracias al pensamiento, la antorcha de la verdad. Él mismo lo dice en un texto que todos podían leer, incluso Nerón y su policía; la carta 14: "¿Debe el sabio intervenir en los asuntos públicos? Dejemos de momento esta pregunta. Me contentaré con atraer

[185] También se le reprochará haber aceptado regalos entre la distribución que hizo Nerón de la herencia de Británico, supuestamente muerto de una enfermedad (Tácito, XIII, 18; se recordará que distribuir el legado entre los amigos era conducta corriente en Roma); Séneca parece querer justificarse por haber aceptado esos regalos en *De beneficios*, I, 15, 6; II, 18, 6-7; II, 20-21. Pero el admirable Demetrio rechazó los dones de Calígula *De beneficios*, VII, 11, 1).

[186] Carta 73, 4; en el Foro y la defensa en justicia, cartas 8, 6 y 28, 6. Se abstiene de toda vida de relación (Tácito, XIV, 56, y XV, 45) mientras que Trasea continuaba ayudando a sus clientes (XXVI, 22). En 62, Nerón había mandado dar muerte, para mayor seguridad de su trono (Tácito, XIV, 57), a dos exiliados que podían llegar a ser centros de revueltas, pues uno de ellos era un arrogante estoico y el otro podía ocultar intrigas bajo un ocio aparente.

tu atención a la actitud de los estoicos actuales" (con ese plural de modestia, Séneca se designa a sí mismo): "Se excluyen de toda actividad pública" (o: quedan excluidos) (el latín le permite incluir esta ambigüedad intencional), "cultivan su vida privada y forman grupo aparte *(secesserunt)* para ser los legisladores de la condición humana, mientras evitan provocar a quien sea más poderoso que ellos" e impedir así convertirse en víctimas del déspota y de su policía. Tal era la conducta que él mismo había atribuido a Sócrates en *De la tranquilidad del ánimo*: bajo la dictadura oligárquica de los Treinta Tiranos, mientras nadie podía entrever siquiera un remedio y todos temblaban, Sócrates iba predicando el valor y la excelencia y ofrecía "el gran ejemplo de un ciudadano que se atrevía a avanzar libremente ante los ojos de los déspotas". Simular que no se ve la actualidad política, pero, de todos modos, escribir con una sinceridad y una soltura que parecen olvidarse del tirano y sus amenazas; no predicar la virtud para oponerla al despotismo actual, pero tampoco meter la verdad bajo la alfombra, no transigir en sus propios principios.

Tal es el misterio, a plena luz, de las *Cartas a Lucilio*, de las que aún no se ha dicho bastante que en tales circunstancias constituían un escrito de oposición. Casi no había otra solución que su protesta muda. De parte de los gobernados, tener una opinión propia y querer decir sus propias palabras habría parecido insubordinación; la política activa era privilegio de los 600 o 700 miembros del estrato dirigente; y tampoco debían expresar su opinión personal sino, tan sólo, seguir la política del príncipe. Todo ello equivalía al partido único de las dictaduras de nuestro siglo. No bastaba dejar gobernar al gobierno: también había que aprobarlo calurosamente; el silencio era considerado como un mentís.

Estamos ahora capacitados para abordar el texto clave de los últimos años de Séneca, a saber la carta 73 a Lucilio, que en realidad es una carta abierta dirigida a Nerón. A la primera lectura engaña y escandaliza; leemos en ella que Nerón hace reinar la paz y la libertad y que los filósofos, esos amigos del ocio refinado, son los más sumisos de los ciudadanos. Un historiador rumano se encontraba demasiado bien situado para poder juzgar; en un libro aparecido en Leyden en 1972 escribía: "Séneca desea convencer a Nerón de que su retiro no debe confundirse con una oposición. Bajo las adulaciones más serviles o las promesas de sumisión y de aprobación dirigidas a Nerón, olfateamos algunas ideas que dan a entender que Séneca no desea mezclarse con la nueva política adoptada por el régimen neroniano."[187] Imposible sería decir mejor que la carta de Séneca debe leerse entre líneas.

[187] Eugen Cizek, *L'époque de Néron et ses controverses idéologiques*, p. 155. La carta 73 data del segundo trimestre del 64, poco antes del incendio de Roma: P. Grimal, *Séneque ou la conscience de l'Empire*, pp. 223 y 453.

Mas, para empezar, una anécdota que parece auténtica, para colocarnos en el clima de esos años. Dos viajeros nobles, procedentes de Grecia, llegan a Roma,[188] "a la puerta de la ciudad, el guardián no les hizo preguntas, y se mostró impresionado y lleno de respeto hacia su vestimenta, pues ambos tenían el aire de sacerdotes, no de vagabundos. Se instalaron en un albergue cercano a la puerta y estaban tomando sus alimentos cuando entró un individuo en hábito de fiesta, con una buena voz; recorría Roma cantando melodías de Nerón, y así se ganaba la vida. Como ellos no prestaran gran atención a su canto, él los acusó de lesa majestad y de ser enemigos de la voz divina de Nerón". Y ahora, volvamos a la carta 73.

1° Airado, Séneca ataca: "Se equivocan, a mi parecer, los que estiman que quienes se han consagrado lealmente a la filosofía son rebeldes, separatistas que desprecian a los magistrados, los reyes y más en general a las autoridades legítimas; por lo contrario, nadie está más reconocido que ellos a esas autoridades." Negar así que se es hostil a Nerón, ¿será burlarse de él? Lo sería si la decisión hubiese dependido de los filósofos; pero dependía exclusivamente de la policía, que los consideraba sospechosos. Desde tiempo inmemorial, según la opinión común, un pensador era un hombre capaz de desafiar a las autoridades, lo que provocaba la admiración de los unos y el escándalo de los otros; desde el año 62, tras la muerte de Burro, el nuevo gran visir miraba con particular desconfianza a la secta estoica con su "arrogancia". ¿Se aparta aquí Séneca de la arrogante "oposición estoica"? Antes bien, niega que ésta exista, desmiente la tesis de la policía y reconoce a la filosofía el derecho de existir, lo que equivale a negar al neronismo su pretendido monopolio de la ideología.

2° Como Nerón era el auténtico destinatario de esta carta, el mensaje necesariamente estará redactado entre líneas. El propio Trasea no actuaba de otro modo al dirigirse al príncipe, así fuese para oponerse a él en el fondo; un día, cansado, dejó de proceder de este modo, y Nerón le hizo condenar a muerte.[189] En suma, hablar el lenguaje de la adulación no era más deshonroso de lo que para nosotros es la clandestinidad, donde se puede escapar de la policía en lugar de desafiarla abiertamente.

Pero todavía hay que descifrar el lenguaje en cuestión. Séneca elogia "la paz y la libertad" de que gozan por entonces todos los ciudadanos; ese lema, que ha cambiado de sentido en dos mil años, era entonces la

[188] Filostrato, *Apolonio*, IV, 39, durante el consulado de Lucio Telesino, en 66. Los términos "en hábito de fiesta" quieren decir, irónicamente, que el hombre llevaba una corona, como solían llevar los bebedores, pero también los músicos.

[189] Tácito, *Anales*, XIV, 48 y XVI, 24. En el reinado de un "buen" príncipe (y hasta en el caso de Trajano, "el mejor" de los príncipes, así proclamado oficialmente), la adulación es la misma. El panegírico de Trajano por Plinio es "una extraordinaria obra maestra de adulación hipócrita, como las que escuchamos en nuestros días en los países totalitarios" (Gilbert Charles Picard, *La gloire des Sedatii*, París, 1990, p. 100).

manera sacramental de invocar el patriotismo y la lealtad básica a la ciudad y el príncipe, por encima de disensiones partidaristas. La libertad en cuestión no era otra que la "libertad pública del pueblo romano", es decir, la independencia nacional. La paz quería decir que esta independencia no se encontraba amenazada por un enemigo. Los filósofos no hacen política, no conocen más que la patria. Esta reducción de toda la política a la sola supervivencia del grupo nacional es tan convencional que sus aplicaciones se vuelven irreales en este inmenso imperio defendido en las fronteras por ejércitos profesionales: esos filósofos, escribe Séneca, se ven ante el dilema de respetar a las autoridades para vivir en paz o tener que "ir como centinelas, tomar las armas y montar guardia en las murallas". Forma antigua de chantaje, el patriotismo, la paz y la libertad, un año después del suicidio de Séneca, servirán para hacer condenar a muerte a Trasea, aquel ingrato que hacía una oposición sectaria a Nerón, quien aseguraba a la patria una independencia no amenazada por ningún enemigo.[190] Esto era como ahogar unas quejas muy precisas en una queja muy general.

3° Pero otro tanto hace Séneca, que encubre una burla a Nerón en una lealtad a la autoridad pública en general, y vuelve así su espada de madera contra el neronismo. No habla de lo que Nerón tomaba más a pecho, a saber, el propio Nerón, que no es un emperador como cualquier otro. Séneca se declara leal a un soberano anónimo que defiende la patria, pero no menciona su "voz divina".

4° Los filósofos están agradecidos al soberano, sea quien fuere, porque su única ambición es, gracias a la paz, poder consagrarse al ocio del letrado. Y esto no es todo: los filósofos están aún más agradecidos que el resto de los ciudadanos; Séneca insiste enérgicamente en esta gradación, y dice por qué: porque su ocio es más precioso que el de los demás, pues lo consagran al estudio de la sabiduría, el mayor de todos los bienes. Inflige así al artista Nerón, enemigo de los filósofos, un elogio de la filosofía. Al morir, Séneca declarará que siempre había hablado a Nerón en un lenguaje más franco que adulador; y no se jactará de ello.

5° Dos años antes de esta carta, Nerón había negado a Séneca su retiro del cargo de amigo del príncipe, alegando que todo el que dejara

[190] Tácito, XVI, 28. Encontramos el mismo elogio de Nerón, que asegura la independencia nacional, en los *Poemas de Einsiedeln*; uno o dos siglos después, Celso pedirá a los cristianos que ayuden al emperador a defender el Imperio (nos preguntamos cómo habrían podido hacerlo los cristianos) en lugar de ser separatistas. El origen de "paz y libertad" es religioso. El empleo del demostrativo por Séneca (carta 73, 5: "el beneficio del actual estado de paz) no es menos sacramental, en esta fraseología, que el demostrativo inglés en *this country* (donde el francés diría *notre beau pays)*. Se hablaba así de "la felicidad de ese reinado", es decir, del reinado presente.

de serlo se volvería su enemigo. La carta 73 sostiene que se puede no ser antineroniano sin ser en cambio, proneroniano, y que existe una tercera vía, la de los filósofos que sólo se dedican a sus asuntos.

6° Lo que Séneca se guarda muy bien de decir es que los filósofos, cuando se dedican así a su vida interior, hacen al mismo tiempo los asuntos de todo el género humano y que su acción no se limita a su torre de marfil. En total, la carta 73 intenta (pero con una dignidad que hacía su éxito más que dudoso) desarmar la hostilidad de Nerón, a fin de dejar las manos libres a Séneca para propagar la semilla de la verdad, pese al despotismo ideológico.

No provocar al tirano, pero tampoco ocultar la verdad bajo la alfombra: esto es lo que *hace* Séneca en su correspondencia pública con Lucilio; más aún: en ella declara que lo hace, y se toma la molestia de revelar su juego, para que nadie se equivoque.

Esto es lo que los biógrafos de Séneca no han subrayado bastante. Las *Cartas a Lucilio* son un texto de oposición, y lo son por dos razones. ¡Vaya manera de no provocar a un amo, diciéndole que se abstiene de hacerlo!

Se ha estudiado, sobre todo, lo que era más aparente, las alusiones a Nerón. Hay muy pocas, para no provocarlo ni rebajar la filosofía al nivel del alegato; las *Cartas* están muy alejadas de la actualidad. Ni una palabra sobre el incendio de Roma; en cambio, poco después de ese desastre, Séneca escribe páginas consoladoras sobre otro incendio que acababa de destruir Lyon y que había afectado gravemente a un amigo lyonés. ¿Deberemos hablar de alusión por el silencio? En Nápoles, donde Séneca había seguido sin duda a Nerón, recordémoslo, él había podido comprobar las pasiones que provocaban los concursos musicales en el teatro; ¡lo que no dice es que Nerón había concursado! ¿Para qué decirlo? Nerón no es más que un caso particular:[191] la sociedad entera está originalmente pervertida. Por su existencia misma, las *Cartas* no son más que una inmensa alusión al error universal, que era inútil hacer

[191] En Roma se consideraba escandaloso que grandes personajes se exhibieran en el escenario, en el Circo o en la arena, pero no por ello estaba dejando de volverse habitual, y los ejemplos se multiplicaban desde Sila, es decir, desde hacía un siglo y medio. En vano, la legislación (como un decreto del Senado, del año 19) intentaba prohibir o limitar esa práctica; a decir verdad, se trataba menos de algunos abusos en relación con la norma que del combate a la vieja norma y a la práctica más moderna, que tenía en su favor el ejemplo de Grecia, donde los grandes se presentaban en los concursos atléticos y musicales (Cornelio Nepote, Prefacio, 5). Un hecho muestra hasta qué punto había desaparecido el escándalo: entre los nobles que se presentaron, como Nerón, en el escenario, se cuenta a... Trasea, jefe de la oposición estoica (Tácito, XVI, 21). Conclusión: lo que parece más extraño a los modernos, a saber, un emperador cantando en la escena, no era ya extraño en Roma y había dejado de parecer escandaloso a una buena parte de la opinión. El problema era otro; que un noble se inmolara al público era democrático, pero que el propio emperador lo hiciera resultaba fatalmente tiránico: se imponía así a la adoración del público.

preciso y nominal, so pena de caer en la sátira. Si alguien hubiese preguntado a Séneca lo que pensaba de Nerón, me imagino que le habría bastado remitirlo a su carta 114, en que analiza en términos generales ese frecuente fenómeno que es el proselitismo del vicio: las almas cuyo gobierno se comporta como tirano y no como Buen Rey alimentan los deseos de otros, para saciarse en la imaginación, cuando sus propios deseos ya están realizados.

Mensajes intemporales de verdad, las *Cartas* se burlan de su tiempo por Nerón, que ha erigido el error en ideología oficial; su única actualidad deliberada consiste en desarrollar una estrategia adaptada al despotismo reinante y cuyas propias justificaciones son filosóficas: retirarse de la vida pública, servir a la humanidad por medio de escritos, no provocar al tirano pero tampoco temerlo... y decírselo.

1° Hay testimonios y testimonios. Roma conocía el fenómeno filosófico-social de los "cínicos de encrucijada", que arengaban a los transeúntes hablándoles de los vicios del siglo, de los reyes y de los ricos; uno de ellos, Isidoro, apostrofó a Nerón en público y le reprochó cantar bien y proceder mal. Un día, se llegará a ver a monjes y derviches hacer reprimendas públicas a zares y bajás. A menudo, los cínicos pagaban su audacia con la vida. Séneca condena ese celo improcedente y ese heroísmo inútil: existen otros medios para despertar las conciencias. Es tan natural "no provocar las iras de los poderosos como, para un navegante, no arrojarse a una tempestad"; mejor aún, "el sabio se guardará de dejar ver que evita ofender a los poderosos, pues evitarlos es censurarlos".[192] Esto es prudencia; lo que es menos prudente es decir no menos expresamente que hay que guardarse de dejar ver, etc. Cierto que, para un estoico, la prudencia no es lo mismo que el temor, y hasta es lo contrario.

En efecto, razonemos. Como es bien sabido, existen "preferibles" y uno de esos preferibles es la vida, que vale más que la muerte; ningún principio nos obliga a lanzarnos a la boca del lobo. Se llamará prudencia o "precaución" a la subdivisión de la virtud que enseña a prever los obstáculos y a evitarlos; evidentemente difere del temor, ya que los afectos no son sino inútiles fenómenos parásitos. De todos modos, también sabemos que los preferibles son "neutros". En última instancia, sólo la virtud puede decidir si, tomando en cuenta las circunstancias, realmente vale más la vida que una muerte útil y heroica. Útil, pues la virtud consiste en cumplir las propias funciones y, con ello, en ayudar a los

[192] Cartas 14, 7-8; 29, 1; 103, 5. Sobre Isidoro, véase Suetonio, *Nerón*, 39, 3. Sobre los "cínicos de encrucijada", véase M. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, col. Bouquins, 1988, pp. 97-99; *Cambridge Ancient History*, vol. XI, 1954, p. 10, n. 1; Alcifrón, carta II, 38 (ed. Loeb, p. 144); Herodiano, *Historia*, I, 25; D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, Londres, 1937, p. 143; J. Hahn, *Der Philosoph und die Gesellschaft*, Wiesbaden, 1989, pp. 25 y 172.

demás, ayudándose a sí mismo. Por tanto, la auténtica prudencia es lo contrario de la cobardía; no consiste en guardarse el propio estandarte en el bolsillo. Ya lo había dicho el poeta Horacio: "Un hombre justo y firme no teme al rostro amenazante de un tirano, y permanecería impávido aun si el universo se desplomara" al término de un ciclo cósmico. La prudencia virtuosa no provoca a los tiranos, pero tampoco cede; Séneca se encuentra finalmente más conforme de lo que parecía a la imagen que todos se formaban del filósofo; exalta el ejemplo de Teodoro de Cirene que, siendo teórico del placer, sin embargo desafió con toda entereza las amenazas de un dictador y sus verdugos. El lenguaje de Séneca roza, a veces, la temeridad: "¿Para qué volver a Sócrates, intrépido ante 30 tiranos?", escribe, por ejemplo; "treinta tiranos o uno solo, es lo mismo".[193] Bien podemos imaginar que, en tiempos de Nerón, la palabra *tirano* debía causar el efecto de una bomba que, en las *Cartas*, explota otras ocho veces.

2° La virtud es un funcionalismo al servicio de los demás, pero también es posible servirlos de varias maneras; mejor todavía: toda acción virtuosa, aun si su función no es altruista, presta servicio a los demás. Ésta es una teoría estoica que, si no me equivoco, aún no ha sido observada y que ya anuncia Epicteto: "El dios ha dispuesto la naturaleza del animal razonable de una manera tal que no puede buscar su bien particular sin contribuir a la utilidad universal."[194] Lo mismo piensa Séneca, ya que enuncia lo recíproco: si no haces nada por los demás, no harás nada en absoluto. Esas ideas no son elucubraciones tardías, sino que se remontan al estoicismo antiguo, ofreciendo la clave de una categórica declaración de Crisipo, que seguía siendo misteriosa: "Basta que, doquiera que esté, un solo sabio mueva un dedo, siempre que lo haga con discernimiento, para beneficiar a todos los sabios de la tierra entera." Bien sabemos que Crisipo no era hombre que retrocediera ante la perspectiva de rebasar los límites. No por ello dejaremos de concluir esto: se haga lo que se haga, política o libros, se actúa por el bien de la humanidad siempre que se actúa con discernimiento.

3° Ahora bien, para terminar, sabemos que el sabio tomará parte o no en los asuntos públicos, según que pueda actuar virtuosamente o no; si la conjetura es tal que perdiera su tiempo metiéndose en política, o si se viera comprometido en ella, se encerrará en un ocio que consagrará a progresar en sabiduría.

[193] Sobre la virtud de la precaución *(cautio, eulabeia)*, cartas 22, 7-8; 28, 7; 85, 26. Horacio, *Odas*, III, 3. *De la tranquilidad del ánimo*, XVI, 3; carta 29, 8.

[194] Epicteto, I, 19, 3; *De la tranquilidad del ánimo*, IV, 7-8; Crisipo en *Stoicorum fragm.*, III, 627; *cf.* las cartas 55, 5 y 85, 38, con la idea recíproca en la carta 94, 67; principio: es imposible retirarse fuera del cosmos (carta 68, 2).

4º Pero al hacer esto, en virtud del teorema de Crisipo, no por ello dejará de servir a sus semejantes, por el ejemplo que les dará con su conducta, si él no escribe, y por sus libros, si escribe. Las *Cartas a Lucilio* lo dicen y lo repiten: ahora tiene mejores cosas que hacer, que perder el tiempo en el Senado y en el Foro, hay que abandonar la política para instruir al género humano. No viola el principio de vivir y de morir en plena acción el que se queda encerrado en su casa, dice también la carta. 8. En mi casa, añade Séneca, trabajo por mi cuenta, pero también trabajo por el bien de la posteridad.

Séneca (del que ya sospechaba Nerón, quien no desconocía las convicciones de su preceptor y amigo, y que, como estoico, no era menos sospechoso al nuevo visir), corría riesgos considerables. Él lo sabía tan bien que en la carta 70 programa su futuro suicidio, y lo funda en la razón. Para convencerse de ello, basta comparar los tres textos.

Lo que atemoriza más a la gente son los grilletes, los verdugos, los suplicios que, según las ciudades y los siglos, están a las órdenes del pueblo, de un Senado o de un soberano: no hay que provocar a esas potencias, dice la carta 14. Por lo demás, el sufrimiento físico es un "antipreferible" y más vale no sufrirlo, si se le puede evitar sin faltar a la excelencia.

Para sufrir menos, los senadores condenados a muerte o simplemente acusados preferían prevenir el suplicio. La ejecución de los condenados era confiada en aquella época a lictores, quienes comenzaban por apalear a su víctima con las baquetas que formaban el haz que llevaban sobre la espalda; sólo después los decapitaban, con hacha. Otras veces, un oficial era encargado de la ejecución y efectuaba, más o menos diestramente, la decapitación con su sable. Tácito saca de aquí las consecuencias: "Los suicidios a granel los producía el temor al verdugo; además, se confiscaba la herencia de los condenados, que eran privados de toda sepultura; pero en cambio se enterraban los cadáveres de quienes se hacían justicia por su propia mano, y sus testamentos eran respetados, por lo que convenía apresurar las cosas".[195]

Estas consideraciones habían vuelto a ser de actualidad en aquella primavera del año 64 en que Nerón y Séneca se encontraban en Nápoles: acababa de saberse del primer suicidio senatorial del reino, el de

> Silano, en quien había puesto Claudio los ojos
> y que vástago era de la estirpe de Augusto,

como dice Racine; ascendencia que hacía sospechoso a ese senador, que

[195] Tácito, *Anales*, VI, 29; *cf.* Mommsen, *Römisches Strafrecht*, pp. 924, 934, 987, 1009.

habría podido remplazar en el trono a Nerón, ahora mal visto por el pueblo; acusado de conjura, Silano se había abierto las venas. Era al menos el tercero de su familia, en 30 años, a quien le resultaba mortal llevar la sangre de Augusto.

En el curso de esa misma primavera, Séneca redacta la carta 70, en que se pregunta largamente si anticiparse al suplicio es ceder a un temor angustioso, en lugar de esperarlo con tranquilidad, y si corresponde al condenado desempeñar el papel del verdugo; Sócrates aguardó a que el ejecutor de los trabajos sucios le vertiera la cicuta. Responde que tal es cuestión de simple gusto personal, y que la opinión pública no debe entremeterse. ¿Se prefiere el sable al veneno? Si se desea una muerte más benigna, hay que anticiparse. Ya puede verse qué eventualidad tiene Séneca en mente; la sombra de un suplicio probable y próximo planea sobre las *Cartas a Lucilio*.[196]

Hay más aún: el qué dirán parece importar mucho a Séneca en este asunto; ha previsto, visiblemente, los ecos póstumos que tendrá en la opinión pública. Bien sabe que no faltarán censuradores, cualquiera que sea el fin elegido, el hierro o el veneno, el suplicio o el suicidio. Cosa curiosa: parece suponer que sus futuros censuradores le reprocharán sobre todo su debilidad: "Uno dirá que faltó valor, otro que se actuó con precipitación, un tercero que no se habría podido escoger un modo más viril de suicidio".[197] Es como si Séneca, al escribir esta carta, hubiese escogido una muerte dulce, anticipándose al verdugo. Y así era: ya había hecho preparar cicuta, como pronto se sabría. En la carta 70 escribe, de antemano, la defensa y la apología de su suicidio.

La cicuta, o al menos una muerte menos dolorosa que por mano del verdugo; en la carta 77, escrita poco después, envidia a un suicida "muerto poco a poco, en un languidecimiento no carente de placer, un apacible aniquilamiento con el que estoy familiarizado, yo, que varias veces he perdido el conocimiento".

Pronto ocurrirían las cosas, aunque un poco distintas.

Nerón fue un tirano atípico, demasiado desprovisto de sentido político para matar por simple cálculo. No persiguió a los senadores como tales y detestó durante largo tiempo a sus opositores estoicos sin masacrarlos. Todavía en el año 64 eliminaba a un rival potencial, más que a un

[196] Matarse para escapar de un tirano era un motivo justificado de suicidio a ojos de los estoicos *(Stoicorum fragm.*, III, 768 fin).

[197] Siempre el mismo realismo: a veces un acusado se mataba sin aguardar siquiera su sentencia a muerte, que era probable pero no segura; entonces el príncipe decía que el acusado, al que iba a perdonar, había actuado precipitadamente. Por lo demás, se decidía que un suicidio había sido valeroso o cobarde, según el modo de muerte elegido (el hierro es valeroso, lanzarse por una ventana es cobarde).

adversario. Después de Británico y un Silano, otro Silano. La persecución de los cristianos fue otra cosa no específicamente neroniana; casi todos sus contemporáneos la aprobaron; Marco Aurelio hará casi lo mismo. El asesinato de Agripina fue un crimen más freudiano que político. Hasta el año 65, Nerón fue un déspota menos sanguinario que otros; sus víctimas más numerosas probablemente habían sido aplastadas por la maquinaria fiscal, que mataba para confiscar; pero se descubrió la conspiración de Pisón; Nerón quedó asombrado, y empezaron a correr ríos de sangre. En ellos pereció Séneca, que nada tenía que ver.

La única alternativa al cesarismo era el regicidio: a comienzos del año 65 se había formado una conspiración para matar a Nerón y, habiendo desaparecido el último descendiente de Augusto, se pretendía poner en el trono a un gran señor afable, Pisón, cuyas ideas modernas y amor a las artes dispondrían en su favor a la multitud de los partidarios entusiastas de Nerón. Ni Séneca ni Trasea formaron parte de la conspiración, que no tuvo nada de filosófico y agrupó en su núcleo a senadores, nobles, oficiales de la guardia imperial y hasta uno de sus dos comandantes en jefe. Cosa grave, como puede verse. Nerón debía ser apuñalado en pleno Circo, durante las carreras de carros, el 19 de abril del 65. Pero los conjurados perdieron tiempo, y el secreto dejó de serlo; Nerón puso a Roma en estado de sitio y se encargó personalmente de la represión, con los elementos fieles de su guardia como policía política. Durante las confesiones alguien pronunció el nombre de Séneca; los conspiradores habían intentado ponerse en contacto con él, que, encerrado en su soledad, se mantuvo al margen, sabiendo o ignorando lo que se tramaba. Hasta llegó a decirse que, en una conjuración dentro de la conjuración, algunos de los conspiradores habían proyectado matar al propio Pisón, una vez "despachado" Nerón, para poner en el trono a Séneca; invención policiaca o rumor como los que hay en toda clandestinidad, pero más vale no tomar en serio ese bello sueño histórico de Séneca emperador. Encantado quedó Nerón, quien encontró ahí el pretexto para otro asesinato freudiano, el de su antiguo preceptor; en cambio, Trasea no fue molestado.

¿Por qué no participaron ni uno ni otro en la conjura? Tal vez no se les solicitó, pues una conspiración no se propone reunir todas las buenas voluntades; acaso fuesen demasiado notables ambos; acaso se les reprochara no ser partidarios de Pisón; tal vez se hayan negado. Al menos, Séneca no tenía contra el regicidio el horror no menos prudente que moral de un Tácito; había justificado largamente en *De beneficios* el derecho de los gobernados a desembarazarse de un soberano que no respetara el contrato social; los deberes hacia la colectividad, escribía, triunfan sobre los que se puedan tener para con un solo hombre; si ya

no quedan esperanzas de ver mejorar al déspota, hay que matarlo; "para ser de ese género, la muerte debe ser considerada como un remedio: puesto que este hombre no recobrará jamás la salud mental, que se vaya de una buena vez".[198]

Antes de narrar las dramáticas jornadas que siguieron, hay que detallar la especie de plan de muerte que se había formado Séneca, pues ese plan será, en parte, frustrado por los acontecimientos.

1° La muerte voluntaria es la garantía de nuestra libertad y su más alta manifestación; por tanto, los platónicos yerran al condenar el suicidio, añadía la carta 70.

2° Toda nuestra vida debemos meditar en la muerte, no para convencernos de que nuestro cuerpo mortal es una prisión del alma, a la manera de los platónicos, sino para prepararnos a doblar valerosamente el cabo y educar nuestro discernimiento y valentía.

3° Nuestra manera de morir, valerosa o cobarde, medirá el progreso que hayamos hecho por el camino de la virtud: será la prueba de la verdad a los ojos de todos; si morimos virtuosamente, también daremos con ello un ejemplo útil a los demás, según el teorema de Crisipo.

4° Como el discernimiento prohibía temer los males venideros, pues aún no están a la vista, no hay que prever una condenación mientras ésta sea dudosa: eso sería matarse por miedo a la muerte, dice la misma carta 70. Séneca esperaba, pues, un proceso en toda forma ante el Senado,[199] con varios días de debate y una sentencia.

5° Lo que, en cambio, tenemos derecho de prever es el sufrimiento del suplicio. Séneca preveía la visita de un verdugo, llegado a ejecutar la sentencia por su propia mano. En estos dos últimos artículos, había previsto mal su fin.

El derecho penal romano, o lo que se suele llamar así, se preocupaba poco por ser jurídico; tenía por mayor audiencia el ejercicio de la coerción pura y simple, por un magistrado que no se preocupaba de las formas ni de los derechos de la defensa y que infligía las penas que no prescribía algún código, sino la costumbre o su capricho. Al descubrirse la conjura de Pisón, Nerón, como magistrado supremo,[200] no dejó al Senado el trabajo de juzgar ese proceso de lesa majestad sino que él mismo tomó en sus manos el destino de los culpables; por todo proceso, hubo una investigación policiaca y una represión militar. Nerón enviaba a un ofi-

[198] *De beneficios*, VII, 20; el caso del asesinato de César no es comparable *(De beneficios*, II, 19, 20); sobre la doctrina estoica de los castigos, véase nuestro comentario a *De la clemencia*. *Cf. Hércules furioso*, 923; *De beneficios*, VII, 15, 2.

[199] Prácticamente, el Senado era el Tribunal Supremo para los delitos de los senadores (Mommsen, *Strafrecht*, p. 252).

[200] Mommsen, *Strafrecht*, pp. 260-269.

cial a decapitar a los culpables o a llevarles la orden imperial de poner fin a sus días.

Roma, dividida por la guardia, recorrida por mensajeros a caballo, veía pasar largas hileras de presos encadenados y ahora estaba al tanto de la conjura y de la represión. Uno de los principales culpables confesó que a él se le había encargado ponerse en contacto con Séneca: había ido a rogarle no mantener cerrada su puerta a Pisón y, en cambio, entablar amistad con éste; Séneca se había negado, añadiendo cortésmente que la salud de Pisón le era tan cara como la suya propia. Entrevista insignificante, pero cuya autenticidad había que verificar; un oficial de la guardia fue enviado a preguntar a Séneca si reconocía el tenor de la respuesta que había dado al conjurado.

Séneca tenía gran interés en confirmar una respuesta que lo dejara limpio de culpa. Se encontraba a la mesa, con su mujer Paulina y dos amigos cuando el oficial apareció a la puerta de la quinta que abrigaba su soledad, a siete kilómetros del centro de Roma. Séneca confirmó que, en efecto, se había negado a abrir su puerta a Pisón, dando por excusa su mala salud y su amor al retiro. Pero también dijo al oficial que no veía por qué habría debido sacrificar su reposo al capricho de otro y que su natural no era complaciente para esas cosas, como bien lo sabía Nerón, que en él había encontrado siempre a un hombre libre y no a un esclavo. El oficial informó de esta glosa mordaz a Nerón y al visir. Entonces, Nerón le preguntó si Séneca, después de este interrogatorio de mal agüero, parecía prepararse a poner fin a sus días; el oficial respondió que Séneca le había parecido perfectamente tranquilo, sin temor ni desesperación visibles en el rostro. Puede verse que, fiel a su plan, Séneca no preveía una muerte aún dudosa... Nerón ordenó al oficial retornar a la quinta para indicar a Séneca que debía matarse. Cedemos ahora la palabra a Tácito, con alguna glosa.[201]

> Séneca, sin alterarse, pide su testamento; ante la negativa del oficial,[202] se vuelve hacia sus amigos y declara que "puesto que se le impide dar testimonio de su reconocimiento, les lega el único bien que le queda, que es el más precioso, la imagen de su vida;[203] si conservan su recuerdo, el buen renombre inseparable de este noble estudio será el beneficio que les valdrá su fiel amistad". Sus amigos lloraban; él, en el tono de una conversación o en otro tono más seco y autoritario, los llama a la firmeza, preguntándoles vivamente "pa-

[201] Tácito, *Anales*, XV, 62-64.

[202] Séneca quería hacer unos legados a sus amigos, según la costumbre, pero el oficial temió que anulara el legado que se hacía siempre al emperador o que añadiera a su testamento algunas maldiciones contra Nerón, que se conocerían durante la lectura pública del testamento.

[203] Un filósofo instruye a sus discípulos por su enseñanza y por su propia manera de vivir; ésa era una opinión habitual y consagrada; la frase de Séneca no era pomposa.

ra qué les servían los preceptos de la sabiduría y de esta meditación de tantos años sobre las razones que nos previenen contra un destino inevitable. ¿Ignoraban ellos, pues, la ferocidad de Nerón? Tras el asesinato de su madre y de su hermano, sólo le faltaba añadir el asesinato del hombre que lo había educado e instruido".

Después de otras consideraciones de esta especie dirigidas a todos por igual, Séneca toma a su mujer en sus brazos y, enterneciéndose un poco ante la catástrofe inminente, le ruega, la conjura a moderar su dolor, a no eternizarlo y a encontrar una consolación honorable a la pérdida de un esposo en la contemplación de una vida virtuosamente llevada. Pero ella, como respuesta, le asegura que también está decidida a morir y exige, en repetidas instancias, que alguien la apuñale.[204] Entonces, Séneca no quiso oponerse a su gloria; también temía abandonar a todos los ultrajes a una mujer a la que amaba incomparablemente. "Acababa yo de indicarte, le dijo, lo que podía hacerte sobrevivir; tú prefieres el honor de morir; no pretendo reservarme este ejemplo. Sea: para fin tan valeroso, que tu constancia iguale a la mía, mientras que tu muerte tendrá mayor brillo." Luego, en un mismo momento, el acero les abre las arterias de los brazos.

Séneca, cuyo cuerpo debilitado por los años y la abstinencia dejaba escapar demasiado lentamente la sangre, mandó que también le cortaran las arterias de los muslos y de las pantorrillas. Sintiendo pronto terribles dolores, temió que sus sufrimientos dieran cuenta del valor de su mujer y que ante los tormentos que ella padecía, él mismo cometiese alguna flaqueza, le aconsejó pasar a una habitación contigua y, conservando todo su talento hasta sus últimos instantes, llamó a sus secretarios y les dictó un largo texto, que fue publicado; me abstendré, por ello, de parafrasearlo.[205]

Sin embargo, Nerón, que no sentía ningún odio personal contra Paulina y temía hacerse más impopular por su crueldad, ordenó que le impidieran morir. Los esclavos y los libertos, por orden de los soldados, le vendan los brazos y contienen la hemorragia. Se ignora si Paulina no se dio cuenta, pues (tal es la malignidad de la gente) hubo quienes pensaron que, mientras ella consideró inexorable a Nerón, ambicionó la fama de haber muerto con su esposo,[206] pero que después, dejándose llevar por una esperanza más dulce, se dejó convencer del encanto de vivir. Lo conservó sólo algunos años, guardando una loable fidelidad al recuerdo de su marido y mostrando, por la palidez de su rostro y de toda su persona, cuánta fuerza vital había perdido con su sangre.

En cuanto a Séneca, como la sangre le escurría difícilmente y la muerte

[204] Paulina pide que algún liberto de su marido vaya a matarla.

[205] Ese texto no ha llegado hasta nosotros.

[206] Había precedentes ilustres. Tras el suicidio de Bruto, su mujer, hija del estoico Catón, se mató ingiriendo carbones ardientes. En tiempos de Tiberio, las mujeres de dos senadores acusados de lesa majestad, acompañaron a sus maridos en la muerte voluntaria (Tácito, VI, 29). En el año 42, la célebre Arria dio a su marido el ejemplo del suicidio (Plinio, *Cartas*, III, 16); después de la muerte de Séneca, la hija de la misma Arria, que no era otra que la mujer de Trasea, querrá matarse con él (Tácito, XVI, 34).

> tardaba en llegar, rogó a Estacio Anneo, al que por larga experiencia conocía como amigo de confianza y médico hábil, que le llevara el veneno[207] de que se había provisto desde hacía tiempo, el mismo que empleaban en Atenas contra aquellos a quienes un tribunal público había condenado a muerte. Se lo llevaron y lo bebió, pero fue en vano: sus extremidades estaban ya frías, y su cuerpo se había cerrado a la acción del veneno. Entonces se metió en un baño caliente, salpicando a los esclavos más cercanos, lo que hizo decir que aquella fue una libación que ofrecía a Júpiter liberador.[208] Se hizo llevar después a la estufa de su casa, donde el vapor acabó por asfixiarlo. Su cadáver fue quemado sin ninguna ceremonia, como lo había ordenado él en cláusula expresa de su testamento, en un tiempo en que, ya rico e influyente, había dispuesto sus últimas voluntades.

Aquí termina el relato de Tácito. Tres años después, Nerón seguiría a Séneca. Derrocado por una rebelión de los gobernadores de la Galia central, de Cataluña y de Castilla, de Túnez y de Constantinopla, se hizo apuñalar miserablemente por uno de sus libertos en una quinta aislada, a siete kilómetros de Roma. Tenía 30 años.

La muerte de Séneca no fue una imitación de la de Sócrates, como se ha repetido; se inspiró en la doctrina estoica. Sócrates se dio muerte agradeciendo a Esculapio liberar su alma de su cuerpo. Séneca muere agradeciendo al dios estoico haberle dado los medios intelectuales de morir voluntariamente. El único punto en común es insignificante: ambos murieron dedicando discursos filosóficos a sus amigos; en la filosofía antigua, había que instruir con el ejemplo, en el último instante.

Durante el año 66 seguirá corriendo sangre. Trasea se dará la muerte dando las gracias, también él, a Júpiter liberador. En cuanto a Petronio, el astuto y opulento Petronio, autor de *El satiricón* y viejo compañero de placeres de Nerón, quien lo había tomado por modelo de elegancias,

[207] La cicuta; así murió Sócrates.

[208] Este Júpiter liberador es una interpretación filosófica que da Séneca de una de las funciones del supremo dios estoico, al que los mismos filósofos llaman Júpiter por comodidad y por someterse a la usanza popular. El dios cósmico, habiendo dado a los hombres la razón y las semillas de la virtud, les abre así el camino de su liberación y les permite reconocer que, no siendo nada la muerte, manifiestan y conquistan su libertad con el suicidio razonado. Efectivamente existía en Grecia y Roma un Júpiter liberador que en algunas ciudades era objeto de culto público, pero no se trata aquí del Júpiter que había liberado una ciudad de los enemigos que querían someterla. Los estoicos estaban persuadidos de que los dioses del pueblo y sus nombres eran una representación imperfecta de los verdaderos dioses, no desprovista de verdad; por ejemplo, pensaban que Neptuno era una imagen imperfecta de uno de los dioses secundarios, encargado de controlar uno de los cuatro elementos, el agua; y que Hera (la Juno de los romanos) representaba... el aire *(aer)*, como su nombre *lo indica.* De este modo es probable que Séneca se refiriera aquí al Júpiter liberador de la creencia común restituyéndole su verdadero sentido: no el de dios salvador de alguna ciudad, sino el verdadero, el que da a la humanidad entera la capacidad de liberarse gracias a la sabiduría, y a la postre de probar su libertad a través de la muerte voluntaria o heroica.

también deberá matarse, pues estaba asociado a uno de los conspiradores de Pisón; entre éstos y sus amigos, el visir sembraba la muerte. Ahora bien, Petronio estaba cerca de la secta epicúrea, como lo prueban varios pasajes de su novela. También él se abrió las venas, pero en el curso de un último festín con sus amigos, ante quienes pronunció frases festivas y leyó algunos versos, guardándose de pronunciar la menor palabra de filosofía o hablar de la inmortalidad del alma. La verdad es que el suicidio de Petronio fue una réplica paródica del suicidio estoico de Séneca.[209] La muerte no ponía punto final a las querellas de las sectas filosóficas.

[209] A. D. Nock, *Conversión*, p. 297; Syme, *Tácito*, p. 538. El suicidio de Petronio es narrado por Tácito, XVI, 18-19. Sobre el epicureísmo de Petronio, *cf.* Veyne en *Revue des études anciennes*, LXVI, 1964, p. 446.

INTRODUCCIÓN DE PAUL VEYNE A OBRAS DE SÉNECA

IV. CONSOLACIÓN A MARCIA

LA *Consolación a Marcia* no es la primera publicación de Séneca, pero sí es el más antiguo de sus escritos que haya llegado hasta nosotros y cuya fecha de composición podemos fijar. Séneca habla en él con la autoridad de un filósofo, y en tanto que estoico.[1] La obra fue escrita durante el reinado de Calígula, entre 37 y 41 de nuestra era; Séneca se aproximaba a los 40 años. Un indicio de la fecha precoz de la obra es que, hacia el final, Séneca sacrifica el rigor filosófico en aras de efectos sublimes,[2] lo que no volverá a repetir. No por ello domina menos Séneca su pluma; ésta no es obra de un principiante.

La obra es una misiva pública de consolación, dirigida a una noble dama que acaba de perder a su hijo. El lector moderno podría no prestar sino un interés de curiosidad histórica a este aspecto y mostrarse sensible, en cambio, a las páginas que revelan una sensibilidad personal y original y una inventiva que tendremos que dejar de tildar de retórica: el himno a la muerte de los capítulos XX y XXI o la visión de la tierra y sus maravillas, vistas desde lo alto del cielo; éste es uno de los ensueños más caros a Séneca que, si se puede decir, tiene una imaginación de cosmonauta (capítulo XVIII).

Marcia, dedicataria de la obra, era hija de un senador, Cremucio Cordo, célebre por su independencia de espíritu: había publicado una historia de las guerras civiles, donde decía que el asesino de César había sido el último de los romanos dignos de ese nombre. Unos doce años antes de esta *Consolación,* había sido acusado de lesa majestad por Seyano, el temible gran visir del emperador Tiberio, que había lanzado contra él a unos acusadores escogidos entre sus "almas condenadas". Sabiendo que su condenación era inevitable, Cordo se dio muerte por inanición, como lo narra Séneca (capítulo XXII). Tras la muerte de Tiberio, su hija Marcia obtuvo autorización del nuevo emperador para volver a publicar los libros históricos de su padre, aunque en edición expurgada.

La misma Marcia había perdido a su hijo. Bien transcurridos tres años, Séneca se pone a consolarla. La consolación era un género literario consagrado que nos da (y sin duda dio siempre) la impresión de ser glacial, porque sus argumentos siempre van a contrapelo: hay que aceptar las cosas, mostrarse fuerte y digno en el duelo, y por lo demás la muerte no

[1] Véase p. 229.

es nada, etc. El *nec plus ultra* en este dominio tal vez sea la *Consolación* que el "buen" Plutarco dirige a su mujer en ocasión de la muerte de su propia hija. Pero el lector no debe olvidar que, precisamente, la consolación era un género literario: iba dedicada al público más que a su destinatario nominal; el público esperaba de un filósofo que enunciara afirmaciones filosóficas sobre la nada de la muerte, la necesidad de someterse al destino, la fuerza del alma, la decencia en el duelo; en cuanto al destinatario, le gustaba que se hubiese escrito una consolación dedicada a él y en la que estaba inscrito el nombre del desaparecido. Por lo demás, la ley de ese género exigía que el consolador adaptara diestramente sus argumentos a la personalidad del consolado, a su sexo, a su condición social, etc., y era ahí donde debía dar muestras de tacto, de ingenio literario, de sentido de la oportunidad para intención de los lectores; y, para intención del destinatario, tal era la ocasión de hacerle unos cumplidos, de elogiar sus cualidades o la ilustración de su familia. La consolación es, *in articulo mortis*, un género literario y un rito mundano que se asemeja a las epístolas dedicatorias, a los prefacios o a las oraciones fúnebres. Sin embargo, en ésta Séneca ha deslizado páginas sobre la muerte que siguen siendo asombrosas por su extrañeza: "¡Oh vida! ¡Si puedo amarte, es gracias a la muerte!" (capítulo XX, 3). Y la última página, que profetiza el desplome del cosmos y el sombrío gozo que experimenta el individuo al perecer como detalle ínfimo y parte favorecida de la gran catástrofe,[2] nos abre horizontes sobre la psique de Séneca.

Por cuanto al final, con sus especulaciones sublimes y eclécticas sobre el destino de las almas después de la muerte, se le debe considerar aparte. Sobre el más allá, del que nadie sabe nada, no había ni opinión general ni creencia establecida, y reinaba un estado de espíritu muy particular: cuando el pensamiento antiguo abordaba ese tema, se iba de vacaciones; despachaba lo verdadero y lo falso y en cambio se otorgaba licencia de fabular para hablar de lo sublime o para describir el más allá con precisiones de periodista que acaba de regresar y hace su reportaje... o con las precisiones de Charles Fourier describiendo las antiballenas del mundo futuro y los venideros océanos de champaña. Ese final no debe ser leído con los mismos ojos que el resto de la *Consolación*.

Hay que notar la extrañeza misma del género, que impone al enlutado el deber de sobreponerse a su dolor y le hace la demostración de que no ha perdido gran cosa. No creamos que los seres humanos hayan cambiado tanto en 20 siglos para que los consolados antiguos no hayan visto con mal ojo a sus consoladores; cuando Cicerón es exiliado y siente verda-

[2] Véase Prefacio, p. 131.

dera desesperación, tiene que precisar a sus amigos que desea que se le compadezca y que prefiere que se le hagan las censuras y los reproches habituales; ¡basta de consolaciones!, escribe.[3] En otros términos, los antiguos no toleraban esos rudos sermones llamados consolaciones sino por el respeto que tenían a la filosofía y su vocación de castigo. Sacerdote de la amarga verdad, un filósofo no debe ser demasiado clemente ni comprensivo.

Puesto que estamos en la exégesis de los lugares comunes, veamos otro. En esta *Consolación* y en toda la obra de Séneca, nos llamarán la atención las frecuentes alusiones a la historia de las guerras civiles, elevada a la altura de obra clásica, y a la del pasado casi legendario de la antigua Roma, de la que se citaban características proverbiales, especies de perogrulladas, como lo harán los franceses de 1789. Por lo demás, son casi los mismos rasgos en uno y otro caso: al lector de Séneca se le recordará —más de tres veces— el suicidio ejemplar de Catón, el heroísmo de Mucio Escévola que puso su mano sobre el fuego de un brasero, la lealtad de Régulo que se entregó al enemigo cartaginés para no faltar a su palabra, el desinterés de Escipión *el Africano,* que aceptó una condena injusta, etc. A esta lista romana se añade un ejemplo griego o, mejor dicho, universal por ser filosófico: Sócrates injustamente condenado que bebió la cicuta, negándose a evadirse y desobedecer a las leyes.

Lo que asombra es lo repetitivo de esos ejemplos, siempre los mismos, y su acumulación: como Séneca ha mencionado a Catón, no puede dejar de añadir al menos a Régulo... Y es que esas historietas reducen la historia o la biografía a un solo rasgo, a un tema de cuadro para David, a un solo gesto: *Juramento de los Horacios* o *Bruto condenando a muerte a su hijo*. Tal vez se dirá: "Bueno, tales son ejemplos, *exempla;* es un proceder del pensamiento antiguo y también del medieval." Cierto, y un naturalista, en presencia de un guijarro, puede contentarse con decir: "Es malaquita, es serpentina"; identifica la piedra y dice su nombre. Pero el pensamiento no es un guijarro: ¿cómo hacían los antiguos para digerir sus monótonos y pobres *exempla?* Una vez más, no los creamos ingenuos. Los digerían tan mal como nosotros, se burlaban de ellos y les parecían pueriles. También yo, dice Juvenal, cuando era escolar, diserté sobre Catón o Sila; en una de sus cartas, Séneca prevé que su correspondiente Lucilio tendrá la misma reacción y le dirá: no vayas a hablarme como a un niño, citándome otra vez a Catón.

En el uso o abuso que hace Séneca de esos lugares comunes deben considerarse dos cosas: la existencia de una historiografía popular y de

[3] Cicerón, *Cartas a Ático,* III, 10 fin y III, 11, 13 y 15.

una tradición escolar, la candidez intencional del filósofo que pone a cuenta de la verdad ciertas ideas recibidas. A través de Tito Livio y más aún de Veleyo Patérculo, conocemos la tendencia de la historiografía patriótica y popular a personalizar la historia, a transformarla en una galería de "buenos" y de "malos": esta bondad o esta maldad dependen de un solo gesto: Catón arrojándose sobre su espada. Veleyo, fiel súbdito de los emperadores, sin embargo elogia cálidamente el suicidio del republicano Catón: y es que la biografía política de este opositor queda reducida a este gesto ejemplar. Así como entre nosotros, Vercingetorix rindiéndose a César, Francisco I nombrando caballero a Bayardo, etcétera.[4]

Todo eso es perfectamente normal; lo sorprendente es que un gran escritor original como Séneca, pensador de altos vuelos y, además, senador y amigo del príncipe, repita esas ingenuidades, para asombro de su correspondiente. Lo hace, para empezar, en virtud de la doctrina estoica de las "verdades comunes" o consentimiento universal: lo que piensan todos no puede ser falso. Por la misma razón, Séneca recomienda a su correspondiente la profunda sabiduría de los proverbios, sentencias y máximas morales que por entonces se obligaba a aprender de memoria a los niños de las escuelas.

Además de esta modestia excepcional, hay en Séneca una verdadera piedad, esta piedad estoica que ascendía menos hacia el dios que hacia los grandes hombres. Séneca repite piadosamente los nombres de Catón o de Escévola como los de santos laicos, los santos de su secta. No por ello se atiene a esas letanías: en la carta 86 se le verá rendir a los manes de Escipión un culto propiamente religioso, y hacerlo saber a sus lectores, con objeto de darles ese ejemplo.[5] Reconocemos ahí el profundo antropocentrismo del estoico. Los estoicos, tanto como los demás, tuvieron el sentido de lo divino, pero lo divino y lo trascendente son cosas distintas. Lo divino se sitúa para ellos en este mundo, en la naturaleza y en el hombre.

Se observará por último, en esta *Consolación*, el gran número de citas de poetas latinos y sobre todo del más grande de todos, Virgilio. Séneca, poeta trágico a su vez, ama la poesía, sabe de memoria muchos versos y así los cita. Hay en esto un poco de patriotismo: a Séneca le gusta dar a Virgilio el mismo lugar canónico que los griegos daban a Homero, su poeta nacional. Pero sobre todo, ama a Virgilio, a quien los romanos

[4] J. H. W. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, p. 105.

[5] En la carta 98, 12-13, la enumeración de esos santos laicos, cuyos nombres están todos reunidos, se volvería casi cómica si Séneca no introdujera un nuevo candidato a la canonización: el filósofo Sextio. Comprendemos entonces que en realidad se trata de una lista de los santos del estoicismo.

consagraban y consagrarán siempre el mismo amor que otro pueblo enamorado de la poesía, los rusos, tienen a su poeta nacional, Pushkin... cuyo encanto, en diversos aspectos, recuerda mucho al del propio Virgilio.[6] Los romanos fueron un pueblo poético y, al menos en ese dominio, igualaron a los griegos.

[6] Pushkin y Virgilio también comparten la particularidad (por razones precisas, y no en nombre de la afirmación general de que la poesía es intraducible) de no poder ser traducido sin volverse comunes. Nina Berberova admira un verso de *Eugenio Oneghin* que traducido se vuelve: "Su cuello de castor brilla de escarcha plateada." He aquí dos traducciones de un mismo verso de Virgilio: "En la patria de las tormentas, tierra preñada de los austros furiosos", y: "En la ciudad de los vientos, región llena de huracanes enfurecidos"; o también: "Yo, tantas veces engañado por la falsa serenidad del cielo", y "Yo, tantas veces decepcionado por la hipocresía del cielo azul". Había que prevenir al lector que va a leer en este volumen las citas de cerca de 150 bellos versos de Virgilio. La prosa del propio Séneca no es menos rebelde a la traducción; está hecha tanto para el oído como para los ojos; el elemento rítmico es importante en ella, en particular al final de las frases (E. Norden, *Kunstprosa* I, p. 31).

V. CONSOLACIÓN A MI MADRE HELVIA

La *Consolación a Helvia* es un opúsculo menor, de una escritura que no es torpe ni inspirada, y que nos da qué pensar con su mezcla de socarronería y de lo que podemos llamar una sinceridad de imaginación.

Recordemos que a la edad de 40 años, Séneca es exiliado a Córcega por el emperador Claudio (véase Prefacio, p. 19); aquí se pone a consolar a su madre Helvia, privada de la presencia de su hijo, y que lo supone desdichado. De todos modos, esta *Consolación* no es una misiva privada, sino una publicación destinada al público lector. Consolar a Helvia no es más que un pretexto o una ocasión. Hay que mostrar a la opinión pública qué destino se ha dado a un hombre conocido y qué orgullosa actitud es la del exiliado. Hay que obtener el perdón del exilio.

Séneca es conocido como favorito de princesas de sangre real, como escritor y al mismo tiempo, como senador. La *Consolación a Marcia* podía aprovechar el nombre conocido de Marcia, hija de una víctima ilustre; Helvia, en cambio, era una desconocida. Lo que justifica que su nombre aparezca en el título de un libro es, ahora, la celebridad de su hijo: un autor tiene el derecho de interesar al público en la madre del gran hombre que es.

Séneca se propone ahora:

1° Recordar a todos su existencia, por esa publicación.

2° Dar de sí mismo la imagen elevada de un filósofo sereno, y, de su madre y de sus hermanos, la imagen de una familia unida, estimable, simpática; en una palabra, normal. No que esté sacrificando a un gusto de la autobiografía, que casi no tenía la Antigüedad: compone ese cuadro vago e idílico mediante un procedimiento de abogado: ¿cómo creer que en tan bella familia haya podido nacer un criminal que haya merecido el exilio? Tanto menos se le creerá cuanto que el pretendido criminal ha sostenido la pluma que escribió el idilio.

3° Séneca se propone, asimismo, mostrarse superior a las sonrisas de triunfo de sus enemigos. Sabe lo que de él dicen algunos en Roma.

4° Lo más importante es mostrarse sereno y alegre en la prueba. Séneca, en páginas más prolijas que inventivas, explica que el exilio no es nada. ¿Para qué explicarlo? Por orgullo, ya que sus enemigos se gozan en lo que creen que es el pesar de Séneca. Para convencerse a sí mismo de que el exilio no es nada, como veremos. Y, por último, porque una

víctima que gime no dispone a la opinión pública en su favor;[1] no hay que imitar al exiliado célebre de la generación precedente, el poeta Ovidio; Séneca habría podido decir, como Baudelaire:

No gemiré como Ovidio
expulsado del paraíso latino.

5° El exilio no es nada, la pobreza no es un mal, somos ciudadanos del mundo y nuestra patria está por doquier... No reduzcamos la *Consolación a Helvia* a un cálculo diestro e insincero. Cierto, Séneca nos engaña o se engaña cuando, en voz alta, se declara dichoso en su exilio: si lo estuviera, no habría publicado la *Consolación a Helvia*; durante toda su vida perseguirá con su resentimiento al autor de su exilio, Claudio, y dejará caer sobre su tumba, poco después de su muerte, un panfleto indigno de un filósofo. Por lo demás, confiesa que Córcega es un país de salvajes. Séneca no era un solitario ni una rata de biblioteca; necesitaba actuar en altas esferas, dirigir conciencias.

Y sin embargo, literaria e imaginariamente, no está mintiendo. Pretende convencerse a sí mismo, pluma en mano; o al menos, desdoblarse, proyectar de sí una sombra ideal de sí mismo: en ese segundo ego, se convence de que el exilio no es nada y que se puede estar tan bien en Córcega como en Roma, centro del poder.

Séneca adopta aquí la pose que exigía su papel de profesional de la filosofía; ahora bien, ¿qué escritor no toma muy en serio su papel de escritor? Sólo que, cuando no puede ocultar que el exilio le pesa no obstante sus orgullosas máximas, Séneca pone al desnudo, involuntariamente, toda la irrealidad del estoicismo. No, pese a los más bellos y denodados esfuerzos, nadie ha llegado jamás a despreciar la desdicha; nunca ha habido sabio consumado, esta transfiguración es imposible... El estoicismo es un papel con que puede uno aturdirse pero del que no puede uno penetrarse; la embriaguez libresca no se vuelve una segunda naturaleza.

Y sin embargo, no ironicemos, pues entonces habría que ironizar necesariamente sobre una buena mitad de las conductas humanas, que no son menos parciales y forzadas, y esta mitad es, a menudo, la más elevada. Solamente encontrarían gracia a nuestros ojos las actitudes prosaicas, vulgares, interesadas, sórdidas: aquéllas son de plomo macizo.

El estoicismo sólo es posible en un largo esfuerzo moderado, o en una

[1] La *Consolación a Marcia* había entregado de antemano su secreto: "Nada nos hace maldecir tanto el infortunio como un alma a la que su infortunio no le afecta" (V, 6).

prueba violenta, pero breve. Séneca vivió el largo esfuerzo en su vida doméstica, con empleo del tiempo reglamentado y una pizca de ascetismo, y en su vida interior, sus meditaciones, sus exaltaciones, sus lecturas o, como aquí, su escritura. La prueba cruel, pero breve, será su suicidio.

VI. CONSOLACIÓN A POLIBIO

La *Consolación a Helvia* era un pretexto aprovechado por Séneca para recordar a la opinión su existencia y su exilio y para presentarse bajo una luz favorable. La *Consolación a Polibio* es un pretexto para solicitar indirectamente al emperador su retorno del exilio, con la opinión pública por testigo. Es una súplica en forma de carta abierta.

Ese Polibio, uno de los ministros de Claudio, acababa de perder a un hermano menor; Séneca se dedica a consolarlo en su duelo y a celebrar, al lado de ese personaje de prestigio, la clemencia del emperador, que no podría mantenerlo largo tiempo en exilio. Hay todavía más. Polibio tenía entre sus funciones la de estudiar las solicitudes *(libelli)* que los particulares dirigían al príncipe, como nos lo dice el propio Séneca, y presentarlas al príncipe con su opinión razonada; ahora bien, veamos esto. Si el escritor quería lograr que Claudio lo agraciara, para ello era necesario que él le dirigiese una solicitud en toda regla, la cual pasaría por las manos de Polibio. Más aún, Polibio era hombre de cultura, traductor y bibliotecario del príncipe. La relación de Séneca con Polibio es la de un solicitante con el ministro competente, y de un verdadero escritor con un hombre de cultura que es un simple erudito.

Por desdicha, es cierto que esta *Consolación* es literariamente débil y demasiado calculada para hablar en realidad por su autor, como se ha dicho; su interés es biográfico e histórico. Pero hay la costumbre de estigmatizar también la bajeza cortesana de esta súplica, la actitud poco filosófica de Séneca y el carácter supuestamente despreciable de ese Polibio al que recurre. En esto hay una falta de sentido histórico; antes bien, hay que colocarse en tiempos del Gran Rey cuando Foucquet era lanzado a la cárcel o cuando Saint-Simon, duque y par del reino, consideraba al ministro Colbert como un vil patán, un nuevo rico.

1° Polibio, para empezar, ese gran desconocido que debiera ocupar un lugar en la historia de las letras grecolatinas. Se suele hablar de su soberbia de nuevo rico y de sus pretensiones literarias. Hay que saber que Polibio era un liberto del emperador en una época en que la mayoría de quienes llamaríamos funcionarios eran esclavos del príncipe, manumitidos en cierta etapa de su carrera. De ahí el odio que la opinión pública tenía a esos ministros liberados que, según decíase, eran omnipotentes sobre las ideas de Claudio, lo que seguramente es cierto, ya que Claudio los había escogido uno por uno, cuando todavía no había elegido a los

seiscientos senadores; la opinión noble no dejará de indignarse contra esos sórdidos hombres de Estado hasta que, menos de un siglo después, los emperadores deciden escoger a sus ministros entre la nobleza de los caballeros y ya no entre sus antiguos esclavos. Desde entonces, la indignación popular se centrará en los liberados chambelanes.

Hay cosas aún peores. Ya sean ministros o pobres diablos, los libertos eran casi como los judíos de la sociedad romana. Un liberto es inclasificable, no es un esclavo ni un ciudadano, es un meteco, no es carne ni pescado. Además, un puñado de esos ex esclavos eran hombres de confianza escogidos por su amo, quien los empleaba como negociantes, banqueros, etc. Algunos de ellos se habían vuelto ricos o casi ricos, cuando se trataba de ministros del emperador, tan ricos como lo será Séneca, amigo del príncipe. La literatura del siglo I, incluyendo a Séneca, está obsesionada por ese escándalo. He aquí unos viles esclavos que un día se vuelven más influyentes y más ricos que los verdaderos ciudadanos.

Volviendo a los ministros libertos, tenían los mismos valores que la nobleza romana, a saber, la riqueza y la cultura; su papel en la vida cultural está bien demostrado.[1] El caso de Polibio va más lejos aún, pues según el testimonio de Séneca que cita los títulos de sus publicaciones, también era escritor. Mejor todavía: estaba encargado de hacer investigaciones de todas clases (archivo, historia, derecho, retórica, religión, etc.), que permitían al príncipe tomar sus decisiones. En efecto, mientras se ocupaba de las investigaciones, Polibio no tenía el título de ministro de investigaciones *(a libellis)*, como se repite erróneamente, sino de ministro de estudios *(a studiis)*: las dos funciones aún no habían sido separadas entre dos ministerios,[2] como lo serán a continuación.

Las solicitudes, que llegaban de las dos mitades del imperio bilingüe de Roma, eran redactadas en griego y en latín; la bibliografía era igualmente bilingüe, con excepción del derecho. Polibio dominaba perfectamente ambas lenguas, lo que le permitió hacer algo sumamente notable: según el testimonio de Séneca, había traducido Homero a la prosa latina, pero también Virgilio a la prosa griega. Ahora bien, mientras que todo romano culto había leído a Homero y a los clásicos griegos, en cambio los griegos pasaban por alto desdeñosamente la literatura romana, aun si habían aprendido el latín: Plutarco todavía se negará a dar su parecer sobre Cicerón y a zanjar la dolorosa cuestión de saber si este orador romano no era superior a los más clásicos oradores griegos. Yo no sé si

[1] F. Millar, *The Emperor in the Roman World*, p. 76; G. Boulvert, *Domestique et fonctionnaire sous le Haut-Empire*, Les Belles Lettres, 1974, p. 208.

[2] Suetonio, *Claudio*, 28: "*Polybius a studiis, Narcissus ab epistulis. Pallas a rationibus*"; O. Hirschfeld, *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten*, p. 332; M. Griffin, *Seneca, a philosopher in politics*, p. 21, n. 2. Fergus Millar, p. 250; G. Boulvert, *Esclaves et affranchis impériaux*, Nápoles, 1970, pp. 370 y *ss*.

Polibio encontró muchos lectores para su traducción griega de Virgilio, el Homero romano, pero el hecho es que trató de derribar una barrera cultural, y que merecería por ello un lugar en la historia literaria. Es el prototipo de esos altos funcionarios que se sentían "imperiales", y ya no romanos ni griegos, cualesquiera que fuesen sus orígenes.[3]

2° Después de Polibio, el propio Séneca. Algunos se han asombrado de que un estoico no aceptara más estoicamente su exilio. Ya nos hemos explicado al respecto: el bien califica la materia, pero no por ello dejan de existir "preferibles neutros" (Prefacio, p. 97). En realidad, un exiliado que soporta virtuosamente su exilio es perfectamente dichoso; si hace que le condonen el exilio sin atentar contra la virtud y una vez de regreso en Roma se conduce de acuerdo con la virtud, también será perfectamente dichoso; así, será igualmente dichoso en ambos casos, pues se es dichoso o no se es: no se puede serlo más o menos; la virtud es condición suficiente de la dicha perfecta, y no hay otra dicha que la perfecta. Dicho esto, es *preferible* ser perfectamente dichoso y no exiliado, antes que perfectamente dichoso y exiliado... Que comprenda el que pueda, pero así es.[4] Séneca, que se sentía hecho para la vida activa en el seno del serrallo y al lado de sus discípulos, y no sólo para la escritura, pudo juzgar muy filosóficamente que su virtud deseaba que él retornara a Roma para actuar allí. Entonces nos queda por saber si se valió de medios virtuosos para lograr el retorno o si, como se ha dicho, no fue más que un vil lisonjeador.

3° A sus ojos, era sabia precaución, y no cobardía, no provocar inútilmente a los tiranos (Prefacio, p. 172); pero dejemos esto. Cuando se toma por "lisonja" el estilo monárquico, que era obligatorio para todo el mundo, incluyendo a los jefes de la oposición estoica, se equivoca uno de época. En nuestros días, cuando se trata de lograr que un potentado moderno libere a inocentes presos políticos, se hacen dos cosas: se invocan los derechos del hombre al hablar en el foro y se dirige directamente a ese rey una súplica, en que se tiene muy buen cuidado de no tomar un tono reivindicativo. Lo mismo hacía La Fontaine cuando trataba de obtener de Luis XIV la gracia de Foucquet: estar preso y ser infeliz equivale a ser inocente, escribía en la *Elégie aux nymphes de Vaux*.

Además, debemos observar otra cosa: en esta *Consolación*, Séneca se

[3] Ejemplo de esos personajes imperiales, el escritor (y alto funcionario caballero) Arriano, nacido en Nicomedia. Ahora bien, la *Souda* nos dice que algún día Virgilio será traducido al griego por un tal Arriano... ¿Será el mismo?

[4] La explicación es que los estoicos no saben o no quieren distinguir, como lo hará Kant, entre la dicha en el sentido de estado supremo (o, antes bien, de ideal heroico) y la dicha como estado completo (o dicha en el sentido usual de la palabra); véase el Prefacio, página 103.

guarda muy bien de proclamar que es inocente y que no ha cometido adulterio con ninguna princesa, pero también evita declararse humildemente culpable para obtener algún beneficio de esta confesión. O, antes bien, el orgullo con el que adoptaba la actitud del filósofo en la *Consolación a Helvia* era lo contrario a un sentimiento de culpa. Pensemos, por contraste, en la actitud del otro gran exiliado, Ovidio, quien en las súplicas en verso que vanamente prodigó, no dejó de repetir que era un culpable inocente; inocente, pues sólo a su pesar fue culpable: Ovidio se encontró un día en el peor lugar y sus ojos vieron voluntariamente lo que no habría sido necesario que vieran jamás; culpable, puesto que sus ojos vieron y el emperador juzgó que eran culpables. Éste no es el proceder de Séneca, quien, por medio de un estilo monárquico que tenemos la suerte de no comprender ya, sabe dar pruebas de dignidad. Perfectamente.

VII. DE LA IRA

"De la ira" no es el mejor de los diálogos de Séneca, y es uno de los más antiguos; se verá por qué creemos poder fecharlo en sus años de exilio en Córcega (41-49). Se imponen algunas consideraciones previas, válidas para todos los diálogos.

Esos diálogos son lo que nosotros llamaríamos charlas familiares, y tienen el tono familiar de una conversación; el lector sin ideas preconcebidas se deja llevar por el libre movimiento de esas frases coloquiales, y no irá a buscar más lejos. No todo el mundo tiene naturalidad; los espíritus formados por la disciplina de la cátedra cristiana o de la disertación francesa de tesis se plantean, por su parte, un grave problema: ¿cuál es el "plan" de un diálogo de Séneca? Se han gastado considerables energías buscando el plan de un autor que no se preocupaba en absoluto por seguir uno, y cuya libertad es la del *essay* anglosajón. No se fije mucho nuestro lector, pero deberá saber que Séneca se repite a menudo: había creído poder introducir en dos libros lo que tenía que decir sobre la ira, pero al final se dio cuenta de que aún le quedaban cosas por expresar, o que habría podido decir de otra manera y mejor lo que ya había dicho. Se resignó entonces a escribir un tercer libro, en que se vio obligado a retomar algunas consideraciones generales, para introducir lo que todavía le faltaba por decir. Lo mismo le ocurrirá en los otros diálogos y en las *Cartas a Lucilio*.

Algo más grave es que *De la ira* cuenta con cierto número de páginas un tanto triviales que desarrollan e ilustran sin dificultad ciertas ideas que al lector pronto le parecerán bastante obvias: el Séneca de *De la ira* aún no ha profundizado en su sentimiento ni su sensibilidad, de modo que este diálogo parecerá un tanto "retórico". Entendámonos respecto a esa palabra: no se trata de retórica en el sentido propio, del empleo de procedimientos consagrados y clasificados, sino de una falta de densidad; demasiadas palabras para unas cuantas ideas poco sobresalientes. Las *Cartas a Lucilio* tendrán una consistencia enteramente distinta.

La razón de ello es que, durante el cuarto de siglo en que Séneca escribió la masa principal de su obra, no dejó de profundizar en su vida interior y su cultura filosófica. No dejó de leer, uno por uno, a los autores de su secta así como a otros (cuando escribía *De la ira* terminaba, como veremos, una lectura del viejo historiador Heródoto). En *De la tranquilidad* (IX, 4), se burla de quienes reúnen inútiles bibliotecas y poseen más

libros de los que podrían leer en toda una vida. El ritmo de formación y de información adoptado por Séneca tal vez fuese éste, a lo largo de toda su existencia: leer minuciosamente y una por una obras filosóficas y otras, meditando sobre ellas, proseguir al correr de los años la lectura de los autores de la secta estoica. Parece, asimismo, que este método de lectura puede explicar la génesis de las obras de Séneca y su proceso de creación: algunos de esos diálogos (entre ellos *De la ira* y *De beneficios*) se deben a la impresión de una lectura, la de Crisipo y del tratado de Antipatros de Tarso sobre la ira, otra vez la de Crisipo sobre la gratitud y la beneficencia; a lo largo de sus lecturas, Séneca siente que tendría muchas cosas qué decir sobre el tema y que a él mismo le sobran ideas sobre la cuestión, y toma la pluma, pero no sin haberse puesto a leer a otros autores que han tratado el mismo problema, al que acaba de encontrar un interés personal. Séneca progresó filosóficamente a lo largo de toda su vida; en filosofía, era un hombre de poderosa vida interior, pero no era un profesional innato. Se elevó, durante largo tiempo, hasta alcanzar el nivel de profesional.

De la ira planteaba dos problemas filosóficos de los que hemos dicho algunas palabras en el Prólogo: ¿hay que suprimir completamente los afectos, o podemos moderarlos, regularlos, con el fin de darles una utilidad? ¿Es esto posible, aunque difícil y arriesgado? ¿O bien la afectividad es una cosa tal que hacer eso sea imposible y hasta absurdo *(Cartas a Lucilio*, 116, 1 y 8)? Y, ¿cuál es el papel del intelecto y del juicio en la afectividad? (Prefacio, pp. 66-70 y 118)? No volveremos a ello salvo para recordar que, aquí, Séneca parece reconocer que hay un primer movimiento puramente afectivo, puramente experimentado y recibido del exterior, y que el juicio sólo interviene después, en una segunda etapa, en la formación de la ira. Tal vez ésta sea la auténtica doctrina de Crisipo, la de los "preafectos" o *propatheiai;* tal vez lo ocurrido en la época de *De la ira*, es que Séneca aún estaba muy poco familiarizado con los arcanos de la psicología filosófica del estoicismo, demasiado poco familiarizado con el análisis en abstracto, para no seguir siendo sensible al sentido común que no sabe discernir el papel del juicio implícito en lo que parece ser un flujo puramente afectivo de animosidad. Su inexperiencia filosófica también se traiciona en su refutación de la tesis aristotélica: repite que es contradictorio querer moderar un afecto, pero no sabe muy bien por qué es contradictorio y no simplemente arriesgado; se atiene a menudo a un argumento de conveniencia: no dejar lugar a un impulso tan horrible como la ira. No sabe plantear por delante la tesis estoica de la unidad del alma; si afectividad y juicio son lo mismo, no vemos cómo la una podría gobernar al otro; la ira no tiene su fuente

en una parte del alma distinta de la parte razonable y opuesta a ella: es la consecuencia de un debilitamiento del alma única, que no es sino juicio. Por tanto, no se puede oponer a la ira una facultad de juzgar, pues lo que llamamos ira no es otra cosa que la degradación de esta misma facultad. Y siendo la propia ira el juicio —alterado, ciertamente— no le podemos oponer el juicio. Pero esto no lo dice claramente Séneca, y parece discernirlo mal.

Es imposible y absurdo dar un uso razonable a la ira (y, por ejemplo, al furor guerrero, que es útil en combate); también es inútil puesto que el juicio es soberano y ninguna otra facultad se opone a él. Así, según el estoicismo de Séneca, se puede hacer todo con sangre fría mejor de lo que se hace dejándose llevar por la ira. La convicción del estoicismo es que el papel de juez imparcial nos permite desempeñar ventajosamente todos los demás papeles humanos, incluidos aquellos que, como el del guerrero, parecen exigir cierta animación afectiva. Si acaso será útil *fingir* la ira, si se es orador o comediante; lo que dice Diderot no está muy lejos.

Por último, conviene prevenir al lector que en latín y en griego el término que expresa la ira tiene un sentido mucho mayor que en otros idiomas. *La Ilíada* canta "la ira de Aquiles", que en efecto, se enfurece contra Agamenón al comienzo de la epopeya, y luego, durante largos meses, mantiene la decisión de quedarse dentro de su tienda de campaña, decisión adoptada impulsado por la ira inicial. Nosotros no hablaríamos de una ira de varios meses: diríamos, en cambio, que *La Ilíada* tiene por tema el rencor de Aquiles, su resentimiento, los efectos y las consecuencias de su irascibilidad. Asimismo, Séneca llama ira a unos rasgos de carácter que nosotros designaríamos, antes bien, como dureza, crueldad, cerrazón ante otro. A veces, la ira de la que habla Séneca es una actitud política o un hecho de la psicología colectiva: nosotros no diríamos que el antisemitismo nazi y Auschwitz sean efecto de la ira de Hitler. La ira de la que habla Séneca a menudo es lo que nosotros llamamos violencia, crueldad, indignación, animosidad, resentimiento y hasta (I, 18, 2) malevolencia. Asimismo, uno de los intereses que despierta *De la ira* consiste en abrir, al correr de las páginas, ciertos extraños atisbos sobre el lugar de la violencia en la vida social y política del Imperio romano.

Con remordimientos de conciencia, abordamos la última pregunta: ¿cuál es la fecha de composición de este diálogo? Esto es meter por la fuerza al tranquilo lector en los laboratorios de la filología, y es como querer que dé frutos un campo estéril, pues la cronología de las obras de Séneca sigue siendo dudosa y es improbable que un filólogo más afortunado pueda descubrir algo nuevo en textos ya explorados mil veces. Sin embargo, cederemos a la costumbre.

Es segura una cosa y sólo una: *De la ira* es posterior a la muerte de Calígula, en el año 41, pues Séneca habla como de un difunto de ese tirano, cuyas peores atrocidades (y en nuestra opinión, las más auténticas) relata: parece arbitrario e hipercrítico intentar una rehabilitación, llamar leyendas a esas autoridades y negar que Calígula simplemente se volvió loco. Pero entre este año de 41 y la muerte de Séneca, en 65, ¿dónde situar el diálogo?

Una cosa nos llama la atención: en el libro I, Séneca nos informa de un rasgo de negra crueldad de un tal Calpurnio Pisón, gobernador de África y después de Siria, pero presenta esta crueldad como tarea de un hombre que, por lo demás, había estado siempre "puro de muchos vicios"; habla de él como de un hombre al que quiere hacer justicia, cuya reputación no quiere manchar entregándola a la calumnia y que, en todo caso, le merece respeto. Ahora bien, ese Pisón es bien conocido: dio mucho de qué hablar en los años 18 a 20: tanto que se le formó proceso por alta traición y, peor aún, puso fin a sus días antes de recibir la sentencia. Hasta se le acusaba, injustamente, de haber envenenado al sobrino e hijo adoptivo del emperador reinante, el presunto heredero del trono, Germánico, príncipe adorado por todos los ciudadanos (su muerte causó verdadera desesperación colectiva). Pisón estaba como mandado a hacer para chivo expiatorio: un violento conflicto de autoridad y de amor propio le había hecho levantarse públicamente contra Germánico durante los dos años que precedieron la muerte del príncipe.

He aquí el hombre cuya defensa adopta Séneca: el enemigo de Germánico, el hombre más públicamente odiado. Ahora bien, ¿quién era Germánico? El propio padre de Agripina; fácil es suponer que no habría sido de buen gusto hablar bien de Pisón bajo el techo de Agripina, cuya madre, esposa de Germánico, había vuelto a Roma llevando en brazos la urna funeraria de Germánico y reclamando justicia contra Pisón. La nostalgia y el bello recuerdo que las multitudes conservaban de Germánico eran tales que 30 años después Nerón no se atreverá a mandar matar a Agripina por los soldados de su guardia, que jamás habrían consentido en levantar la mano contra "una descendiente de Germánico" (Tácito, *Anales*, XIV, 7).

Conclusión: cuando Séneca escribe *De la ira,* aún no es protegido de Agripina y preceptor de Nerón; Agripina todavía no se ha interesado en él ni le ha hecho volver del exilio; Séneca sigue vegetando en Córcega, y es en Córcega donde escribe *De la ira,* entre 41 y 49.

Esta fecha nos conviene, tanto más cuanto que, por su tema mismo, *De la ira* es una protesta contra el exilio de Séneca: no por ingenuidad, un condenado que considera su castigo como una decisión tiránica y precipitada estigmatiza la ira de los tiranos, sean grandes o pequeños. Algunos ejemplos: el esclavo de las murenas (III, 40), la frase de un tira-

no: "Que me odien, siempre que me teman" (I, 20): el espanto que provoca la docilidad o la rebelión (II, 11); el atroz suplicio de los parricidas (I, 16), que Claudio había vuelto a poner en práctica; Alejandro, airado, mandando arrojar a los leones a uno de sus generales (III, 17). El alcance político de esas anécdotas era tal que volveremos a encontrarlas todas, tras la muerte de Claudio, en esta *Clemencia* cuyo objeto es oponer al tirano el ejemplo del buen rey que Nerón debe y quiere ser. De hecho, *De la clemencia*, elogio del rey ideal y, por tanto, clemente, es lo opuesto de esta *Ira* que hace un tirano de cualquier hombre. *De la clemencia* exaltará a Nerón, *De la ira* estigmatiza un vicio tiránico, que era el de Claudio, quien, por confesión propia, "sintiéndose sometido a la ira y al resentimiento, se excusó de ello en un edicto" (Suetonio, *Claudio*, XXXVIII, 1). El ciclo se ha cerrado.

Sobre las fuentes filosóficas de *De la ira*, véase Janine Fillion-Lahille, *Le De Ira de Sénèque et la philosophie stoïcienne des passions*, París, Klincksieck, 1984.

VIII. DE LA CLEMENCIA

HEMOS visto en el prefacio la significación histórica considerable de *De la clemencia*. Séneca esperaba que el advenimiento de Nerón daría por fin a Roma un régimen estable y legítimo; su tratado debía contribuir a esta revolución de los espíritus. Hemos visto también que la virtud de la clemencia era el indicio en que se revelaba la inquietud interior de un príncipe que se consideraba padre de sus conciudadanos. Entonces, como la naturaleza está bien hecha, se produciría una armonía: al amor del príncipe a sus conciudadanos respondería el de los ciudadanos a su príncipe, mientras que la inclemencia engendra el odio y la rebelión.

1. Tan sólo queremos añadir algunas precisiones. En el libro II, Séneca distingue con todo cuidado la clemencia de la debilidad; la clemencia personaliza las penas (según la edad, las circunstancias atenuantes, etc.) y se inspira en la equidad más que en la letra de una justicia siempre demasiado sumaria; consiste en *no* castigar más de lo justo, y no en castigar menos, pues esto sería (mala) conmiseración y debilidad. En el capítulo I, 12 Séneca traiciona su realismo político: el príncipe debe hacerse temer para que todos respeten el orden público por miedo a los gendarmes, pero no hacerse temer *demasiado,* pues el valor de la desesperación suscitaría una revuelta; dicho de otro modo, esta clemencia, que consiste en no hacerse temer *demasiado*, es un uso sabiamente calculado de la coacción para mantener al pueblo en el deber, sin llegar a exasperarlo. Séneca —a diferencia de más de un politólogo antiguo— no olvida que el poder supone cierta coacción (aun si él prefiere hablar de amor); tiene buen cuidado de decir que amor no es debilidad. Dicho crudamente, hacerse amar equivale a saber hacerse temer y respetar a la vez; ser amado es *no ser* odiado y ser obedecido; la clemencia consiste en *no* tiranizar. Lenguaje menos trivial y más realista que lo que pudiera parecer ya que, entre los gobernados, la reacción es la obediencia a las autoridades, como lo prescribe san Pablo en la Epístola a los Romanos, XIII: "¿Quieres no temer a la autoridad? Obra el bien y obtendrás de ella elogio; porque de Dios es ministro respecto de ti para bien. Mas si obrares el mal, teme": aquí, obtener "elogio" no significa algo real, sino que quiere decir "no castigar". Lenguaje más realista que el de Epicteto (III, 7): "arrojar a prisión o hacer moler a golpes no es gobernar a hombres dignos de ese nombre; hay que gobernarlos como seres razonables, mostrarles lo que es bueno para ellos: ellos seguirán". Séneca, por su parte,

vio las cosas del otro lado de la barrera: hizo firmar a Nerón la sentencia de muerte de un salteador de caminos; tenía la experiencia del poder.

2. Cosa curiosa, a primera vista, *De la clemencia* ignora lo que, a ojos de los pares de Séneca, era el gran problema político: las relaciones entre el príncipe y su senado; B. Mortureux habla atinadamente de un "borramiento total del Senado y del magistrado" en ese tratado. Sin duda, el Senado no es un concepto filosófico, a diferencia de la realeza, sino una simple institución; en cambio, en el discurso de advenimiento que Séneca redactó para él, Nerón había hablado en un lenguaje liberal a su Senado (Tácito, *Anales*, XIII, 4). El silencio de *De la clemencia* al respecto, ¿es real, o diestro y aparente?

Si la clemencia consiste en no ir más lejos que la equidad y en no abusar, se reducirá a no recurrir a esas parodias de justicia —los asesinatos judiciales— así como a las *chicanas* que permitían al fisco confiscar patrimonios enteros. Se lee un texto importante en I, 21, 1, en que nuestro autor hace una alusión vigorosa, pero vaga y muy rápida, a la terrible ley de lesa majestad que no había sido abolida al advenimiento de Nerón y que seguía siendo el arma absoluta del cesarismo contra sus adversarios. Apenas exagera el que sostenga que, en la práctica, *De la clemencia* se ocupa mucho de esta ley.

Pues lo terrible de la ley de lesa majestad era la imprecisión de sus términos; permitía castigar tanto a los confesos de alta traición como por alusiones lejanas o supuestas en una tragedia, o por el hecho de ir al retrete sin haberse quitado una sortija adornada con el retrato del emperador *(De beneficios,* III, 26). No atreviéndose a pedir a Nerón que se despoje de su arma absoluta, Séneca le pide autolimitarse y, con el nombre positivo de clemencia, abstenerse de abusos judiciales; un emperador no debe preocuparse por alusiones (I, 21).

3. Se encontrará, en I, 13, 2, otra crítica rápida y precisa: un príncipe clemente y diestro no tendrá una policía política, no transformará en semejante policía a su noble guardia pretoriana, a la que no gusta ese tipo de oficios: se alienaría su lealtad.

4. Un realismo similar vemos en el discreto consejo de no escudriñar la opinión en ocasión de los espectáculos públicos (I, 26, 2) y en los consejos de política exterior; esto vale para las relaciones con el gran rival, Persia (I, 21, 3) y con los reinos vecinos más o menos dóciles (II, 7, 2). La clemencia permite dividir para vencer, o al menos, para no echarse en contra la unanimidad de sus adversarios y facilitar las alianzas. Así lo hizo Augusto en política interior, él, que tuvo por fieles a sus antiguos adversarios (I, 10, 1).

5. Hemos visto en el Prólogo que Séneca, queriendo acabar con viejas crispaciones, se pone a repetir la palabra tabú: "rey" (I, 3, 3). También veremos que se vale de un "habla verdadera" sobre el pasado del cesaris-

mo (I, 1, 6) y sobre el propio Augusto, cuya hábil clemencia final contrasta con la larga crueldad de su juventud (I, 11).

6. En *De la clemencia* (I, 9) aparece el célebre relato de la conspiración de Cinna, en la que Corneille basó su tragedia; Séneca pone en labios de Augusto un párrafo que es de su propia cosecha. Nos permite apreciar el mismo talento dramático que mostró en su teatro en verso. Este talento consiste menos en construir bien una intriga que en llevar hasta el extremo las virtualidades de una escena de efecto; también sus tragedias son, cada una de ellas, un verdadero rosario de escenas desarrolladas por su cuenta particular. Encontramos ahí la mezcla de intensidad y de discontinuidad que también puede verse en la célebre "falta de plan" de las obras filosóficas, cada una de las cuales es una sucesión de "tiradas". Séneca encontró en el estoicismo una doctrina que convenía a su temperamento: el tiempo es una sucesión de instantes atentos e intensos, solamente ligados por una misma actitud general del sabio.

Más que en ningún otro texto de Séneca, tuvimos que apartarnos aquí de la edición de las Universités de France; siguiendo el ejemplo de otros editores, renunciamos a alterar el orden de los capítulos, so capa de encontrar el "plan" que hubiese seguido Séneca.

Sobre el alcance político de *De la clemencia* y sus fundamentos filosóficos, pueden leerse las páginas 133-171 de *Seneca: a Philosopher in Politics*, de Miriam T. Griffin; las *Recherches sur le De Clementia*, de B. Mortureux (colección Latomus, núm. 128, 1973); las páginas del mismo autor en *Aufstieg und Niedergang*, XXXVI, 3, 1639-1685. Sobre la teoría de la equidad y del castigo, las páginas 269-272 de J. M. Rist en *The Stoics* (comp. de Rist).

IX. DE LA VIDA BIENAVENTURADA

TEXTO doble, que ocupa un lugar muy particular. Comienza por una meditación sobre la dicha del sabio, por una elevación, una exaltación, y una crítica del epicureísmo y del aristotelismo: sólo la moral nos da la dicha, y no la moral más el placer. De pronto, en el capítulo XVII, el texto cambia de carácter para convertirse en una invectiva sarcástica, de una violencia y una ironía que no vuelven a encontrarse en Séneca, contra los malvados que acusan a los filósofos de violar sus propios principios, de elogiar la pobreza mientras viven en la opulencia y de no conducirse como lo prescriben. Lejos de ser adversarios ficticios, como lo son en otras obras, esos adversarios son muy reales: son los que, en el año 58, mientras el amigo y ex preceptor del emperador se hallaba en la cúspide de su reputación, suscitaron contra Séneca un escándalo; un gran señor, hombre maligno y delator profesional, a quien trataban todos de derribar, se extendió en críticas de extrema violencia contra el favorito momentáneo.[1] El mundillo de la alta nobleza —menos de un millar de familias— era como una barriada donde los rumores de boca en boca equivalían a nuestras actuales campañas de prensa; en que el orgullo de ser el soberano de mil cabezas de un imperio mundial creaba el derecho y el deber de censurar a todos y de hacer las veces de policía moral en el interior del grupo. Así, en torno de Séneca cundió, en 58, un rumor escandaloso: Séneca era mal ciudadano y mal maestro, incapaz de enfrentarse a las auténticas dificultades de los asuntos públicos, refugiado en un ocio de pedagogo y de corruptor de la juventud; sin dejar de simular la virtud más austera, había amasado una fortuna gigantesca —se daba la cifra— y era el más grande usurero de la época, siempre en busca de herencias. Y no faltaron almas caritativas, añade Tácito, que repitieran esos rumores a Séneca, exagerándolos un poco.

No se puede afirmar que *De la vida bienaventurada* fuese escrita como respuesta a esta campaña de difamación, y que date exactamente de 58; puede ser posterior, pues el rumor persistió; dos siglos después, el historiador Dión Casio resumirá en su compilación el contenido de los folletos antisenequenses (anteriores o posteriores a la muerte del filósofo), en que figuraban las acusaciones más negras, según la tradición antigua de la invectiva. Además de su afán de lucro, Séneca era acusado de adular a Nerón, de haber sido amante de Agripina, de haber amado a hombres

[1] Tácito, *Anales*, XIII, 42-43.

vigorosos y de edad madura; ya *De la vida bienaventurada* responde incontestablemente a esta última acusación (XXVII, 5 y la nota). Una cosa queda en claro: *De la vida bienaventurada* se coloca *alrededor* del año 58 y, en su mitad, es un texto polémico, totalmente personal y centrado en la actualidad. Adoptamos plenamente las conclusiones de Mme. Griffin.[2]

¿Qué relación hay entre esta polémica de defensa propia y las exaltaciones sobre la dicha del sabio que forman la primera parte? Ninguna, o todas las que se quieran. Acaso estuviese escribiendo Séneca esas páginas exaltadas sobre la felicidad cuando se le subió la sangre a la cabeza, sintió rabia contra sus enemigos, y su pluma tomó otra dirección; acaso, también, considerara conveniente, para publicar ese escrito con un título muy filosófico, colocar al comienzo unas páginas aún inéditas sobre la dicha, sintiendo que con ello tendría mayor fuerza el panfleto, si al principio mostraba la elevación de su ideal filosófico; la mirada que después echaría sobre aquellas viles calumnias resultaría aún más condescendiente.

Dando esto por sentado, queda en pie que la parte polémica no admite interpretaciones a medias: es un escrito filosófico, pero también un panfleto y no otra cosa: en él se hace la defensa, no de la filosofía contra sus detractores, sino del personaje Séneca contra sus adversarios. Hemos de insistir en ello, pues las cinco o seis ediciones o comentarios aparecidos en Francia que tengo ante los ojos no van en ese sentido; se niega en ellos el carácter de polémica personal de la *Vida bienaventurada* o al menos se vacila ante él; acaso por respeto a la sublimidad de la filosofía, se quiere ver una apología de la sabiduría en general, concediendo empero, en las notas, que tal o cual frase parece ser un argumento *ad hominem*... Esas vacilaciones desembocan en dos errores notables: por mal oído no se percibió la ironía violentamente sarcástica de una aparente confesión pública ("Yo, que estoy hundido en el abismo de los vicios", XVII, 4 y la nota), y se creyó que *De la vida bienaventurada* había llegado hasta nosotros mutilada y que las últimas páginas se habían perdido. No: el texto que leemos está completo, y cualquier lector podrá convencerse si lo lee prestando oído a la corriente de ira y de sarcasmo que asciende, se hincha y se quiebra en una cima, un punto de orgullo, un clímax en que la amenaza se vuelve maldición (XXVIII).

Dejemos de lado otro dilema: "¿Se trata de un texto polémico, y no lo disminuimos si no vemos su alcance filosófico?" Pero nada impide que la más personal de las polémicas tenga tintes filosóficos; sólo le darán mayor fuerza. Los tintes en cuestión son dos; para empezar, la teoría de los "preferibles neutros" (pp. 95-97): lo que da la felicidad no es la riqueza, sino la actitud hacia la riqueza. Rico o pobre, se podrá ser

[2] M. T. Griffin, *Seneca: a philosopher in politics*, Oxford, 1976, pp. 18-20 y 306-309.

igualmente dichoso, pero más vale ser rico que pobre. Esto es de una perfecta ortodoxia estoica, salvo que en el capítulo XVI, como lo ha observado claramente Mme. Hadot,[3] Séneca habla en un lenguaje que no aparece en ninguna otra parte: en el ardor de la polémica, hace al eclecticismo aristotélico una concesión al menos verbal o, por lo menos, demasiado hábil para ser sincera (XVI, 3). El otro tinte es una dialéctica del resentimiento: por odio a sí mismos y a sus propios vicios, algunos atacan la filosofía: acusan a los sabios, con su virtuoso lenguaje, de vivir en el pecado, porque ese noble lenguaje estigmatiza sus propios pecados. Los burlones sólo se burlan porque saben que tienen más cola que les pisen, al respecto, que su propia víctima; todo el que quiere hacer sufrir a otro lo hace porque él mismo sufre por otro; tal es la dialéctica del chivo expiatorio (de ahí el difícil y sarcástico capítulo XIX, 3 y la nota). Pasemos de largo sobre otros argumentos que sin embargo no carecen de interés, como la idea del relativismo histórico de la riqueza (XXI, 3).

Varios capítulos (XVI, 3, XVIII, 1, XXII, 1 y las notas) implican otro problema más: ¿no ocurre que alguien, absorto en una tarea natural y útil a los hombres (como por ejemplo, la de aconsejar al príncipe) deba renunciar a los estudios, a la vida contemplativa y al progreso en la virtud? Perderse para salvar a los demás... Tal era el problema antiguo de los géneros de vida; aparte de la "vida de placer", generalmente fustigada, era común distinguir la vida activa (por ella se entendía la participación en los asuntos públicos) y la vida contemplativa. Por su parte, los estoicos negaban ese falso dilema; hay un tipo de existencia más general, afirmaban, a saber, la vida razonable: la razón dirá cuándo se debe y se puede actuar y cuándo vale más contemplar (es decir, estudiar, enseñar, replegarse en la vida interior, predicar con el ejemplo); todo el que actúe razonablemente progresará siempre (pues el ejercicio de la razón era un entrenamiento, una "ascesis"), que se quede rodeado de sus libros y en sus meditaciones, o que aconseje al príncipe.[4] Además, no se puede actuar sin reflexionar, sin contemplar, y no se puede contemplar sin actuar sobre los otros hombres, por medio de escritos o del ejemplo propio, añadirá Séneca en *Del ocio*, VII; reconocemos el "teorema de Crisipo" (Prólogo, p. 176).

Pasemos a la forma polémica de esas consideraciones filosóficas. Dos cosas, escribe Mme. Griffin, prueban el carácter personal de esta apología de Séneca por él mismo: la apología enfoca una acusación muy particular, la riqueza de ciertos pensadores, mientras que se reprochaba a los filósofos muchas otras cosas (su gula, sus mancebas, dirá la carta 29, 5 a

[3] Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, p. 153.
[4] Véase Diógenes Laercio, VII, 130.

Lucilio). Luego, Séneca no defiende aquí la filosofía estoica contra quienes lo acusan de error, como lo hace en otras partes: defiende a los propios filósofos contra quienes los acusan de hipocresía.

No, no por convención dice "yo" Séneca; ese "yo" no es el de cada hombre, es el de Séneca —quien, aún más a menudo, pone (muy arbitrariamente) en boca del insospechable Sócrates unas respuestas que no se atreve a pronunciar en su propio nombre. Y los adversarios a los que se dirige nunca son interlocutores ficticios; son sus propios enemigos, muy auténticos. Jamás Séneca batalló tan larga y tan enconadamente, jamás su lenguaje fue tan violento, por no decir insultante: sus adversarios son perros que aúllan en vano *(passim)*, individuos sucios *(malignissima capita*, XVIII, 1). Como lo reconoce el propio Grimal, la ficción de un interlocutor de convención sería muy larga: "se repetiría por encima de toda verosimilitud";[5] pero justamente, aquí no es una ficción: Séneca se siente humillado y furioso, su cólera lo invade por oleadas; sin cesar, un nuevo hálito de indignación le hace repetir lo que ya había dicho (XXI, 1). En un capítulo (XXIII, 1) expone el caso muy individualizado de un pensador que era riquísimo, que daba generosamente de su bolsa y a quien los malvados no calumniarán menos por su riqueza; ese pensador es Séneca, que recuerda (discretamente, pero más de una vez) lo que todos sabían: que él tenía la mano suelta y bienhechora; así, en el capítulo XXIV esboza el futuro tratado de *De beneficios*. Por último, ciertas acusaciones particularmente tontas que la opinión pública hacía a los filósofos no dejan de ser mencionadas y refutadas (XXI, 1); Séneca no se habría rebajado a esas miserias si no se hubiesen formulado realmente las acusaciones.

El procedimiento constante de esta polémica es el sarcasmo, y por muy buena razón. Cuando simulamos reírnos de otro, como lo hacen los enemigos de Séneca, en realidad es porque estamos humillados ante este otro, y por ello sufrimos. El sarcasmo consistirá en hacer sonar esta dialéctica a los oídos del burlón, y en volver su cuchillo contra él; el burlón creía que se ignoraba su humillación secreta ante la virtud; Séneca le hace ver que no engaña a nadie y le recuerda su humillación para hacérsela sentir a fondo. Nuestro autor parece haber olvidado la regla estoica según la cual el sabio no recurría a la ironía ni al sarcasmo *(Stoicorum fragm.*, III, 630).

Queda el fondo del problema, ante el cual todo lector tiene el derecho y hasta el deber de erigirse en juez. Tal vez recordemos (Prefacio, p. 29), que el caso del rico filósofo Séneca es comparable al de un rico obispo del Antiguo Régimen; aun cuando este obispo adoptara un nivel de vida modesto en su magnífico palacio episcopal y no pusiese en su mesa sino

[5] Edición P. Grimal, *De vita beata*, Presses Universitaires de France, 1969, p. 85.

alimentos sencillos (de todos modos, para mantener su rango, en su mesa habrá una bella vajilla de plata), ¿es realmente cristiano no vivir en la pobreza? Pero supongamos entonces que unos enemigos reprochan a este obispo su riqueza: inútil será que la víctima responda —y, probablemente, con justa razón— que lejos de estar animados de un celo piadoso por la religión, esos críticos son enemigos del cristianismo, que no atacan su falsedad —verdadera o supuesta— sino para atacar mejor en su persona la religión, cuyo bando simulan adoptar. En realidad, muchos no sólo eran indiferentes a la filosofía, sino que ésta los irritaba: exigía demasiado del hombre, complicaba una vida que puede ser sencilla y burguesa, desviaba a los hombres de los verdaderos problemas, daba precedencia a las ideas, por delante de una realidad confortable, convertía en esnobs a los simples por su sola existencia, abría la puerta a unas especulaciones políticamente indeseables. Los filósofos eran esnobs y tartufos.

Podríamos quedarnos aquí si Séneca —a quien la acusación de vivir en la riqueza le despierta remordimientos de conciencia— no hubiese dado dos respuestas: hay una de sobra; para empezar, responde que él no es un sabio ni pretende haber llegado a la virtud pura. Respuesta más preñada de sentido de lo que parece, que no está desprovista de ironía secreta: Séneca juega con el equívoco entre el sentido que tenía la palabra "sabio" en boca de las gentes sencillas y el sentido que los estoicos le daban. Luego, más profundamente, Séneca, sin haber desarrollado por completo la idea, exhibe una diferencia entre el "espíritu objetivo" que es una filosofía, objeto mental y libresco que vale por sí solo y actúa sobre el espíritu de cualquiera a la manera de los valores, y de los individuos de carne y hueso. La filosofía es una gran cosa; no así los filósofos; una idea no es un hombre. Pero, en fin, queda en pie un hecho. Cuando Séneca se excusa de su riqueza alegando que no pretende ser sabio, da por sentado que, si fuese un sabio consumado, viviría en la pobreza.

Ahora bien, la segunda respuesta de Séneca contradice la primera; afirma que el sabio consumado prefiere la riqueza a la pobreza (no dando su asentimiento a la riqueza, desde luego, y estando dispuesto a prescindir de ella). Entonces, ¿ideal de pobreza, o preferencia razonada y moderada por la riqueza? La ortodoxia estoica se había decidido indiscutiblemente por la segunda solución;[6] pero, ¿no sería más bello, más noble, más puro vivir tan pobremente como el cínico Demetrio (XVIII, 3)? Así, en el siglo de san Francisco de Asís, la orden franciscana quiso hacer voto de pobreza absoluta, y la ortodoxia pontificia quiso hacerle

[6] Diógenes Laercio, VII, 105.

confesar que Cristo admitía la legitimidad de las riquezas. Dualidad entre una cómoda moral racionalista y una moral asocial y ascética; por doquier encontramos esta dualidad. ¿Debía un filósofo desafiar a los poderosos y no inclinarse ante Nerón? ¿Debía plegarse para salvar lo que aún pudiera ser salvado? ¿Utilidad inmediata, o testimonio ante los siglos? ¿Tiene razón Séneca al abdicar de su dignidad de pensador y bajar el tono ante alguien "más poderoso que él" (XVII, 1)?

Los enemigos de Séneca, cierto, no se elevan a esas alturas. La grandeza de una filosofía, ese "espíritu objetivo" los deja insensibles o, antes bien, los irrita, pues las ideas, por ser ideas, irritan a mucha gente. Y si Séneca hubiese vivido pobremente, si hubiese negado en sus acciones la legitimidad de las riquezas, los habría exasperado más aún. Queda en pie que, en el fondo, los golpes de aquéllos iban bien dirigidos: a través de Séneca atacaban al estoicismo, falto de coraza, en lo que tiene de quimérico, de antropológicamente irreal, de monolítico. Si los filósofos no vivían como enseñaban que había que vivir, era porque el propio estoicismo era incapaz de cumplir su gran promesa: la de la transfiguración en sabio. El sublime estilo del estoicismo oculta mal los apetitos, los resentimientos y unos hábitos sociales que son demasiado humanos; Séneca se traiciona en XXV, 1: está confesando que si un día tuviera que mendigar, preferiría morir; y, en XXVI, 5, parece creer, en verdad, que su respuesta a sus enemigos no se inspira en ningún resentimiento, y que sólo desea su bien.

Esas contradicciones eran las del estoicismo. Recordemos que la miseria era una de sus cinco razones justificadas de suicidio[7] y que Crisipo se hacía, a sí mismo, objeciones a propósito de la pobreza; enumerando las maneras que tenía el sabio de procurarse recursos, añade:

> ¿De qué le sirven esas adquisiciones? ¿Será para vivir? Pero vivir es indiferente [neutro]; ¿sería por el placer? También es neutro. ¿O por la virtud? Pues esta sola basta para la dicha. Las maneras de adquirir son, por lo demás, despreciables: si vienen de un rey, habrá que obedecerle; si son de un amigo, la amistad se volverá interesada.[8]

Ignoramos cómo respondió a sus propias objeciones.

[7] *Stoicorum fragm.*, III, 768, véase p. 307, n. 1.
[8] Diógenes Laercio, VII, 189.

X. DE LA BREVEDAD DE LA VIDA

MENORES o no, con páginas inspiradas o sin ellas, anecdóticos o inspirados por una esperanza histórica, los "diálogos" o "tratados" que hemos leído hasta aquí tenían alguna relación con la actualidad, grande o pequeña. Los que leeremos ahora, cualquiera que fuese la fecha en que fueron escritos, se libran de la actualidad, incluso éste, que sin embargo es más antiguo que otros que ya hemos leído. Las notas que consideramos necesarias se harán cada vez más raras. Comienza lo intemporal.

Con *De la brevedad de la vida* podemos proceder directamente, pues su verdadero tema continúa imponiéndose a nosotros: ¿cómo, desde esta existencia misma, dar un sentido que no transcurra a una existencia que transcurre sin cesar? ¿Cómo escapar de la caducidad? Dando a nuestra vida una meta ideal. Esa meta varía: no es posible escapar de la historia; se la ha colocado en la religión; desde Flaubert y Mallarmé, se la coloca en el Arte o, para hablar sin mayúscula, en la "escritura"; un puñado de *desesperados* la coloca en la poesía, que leen los que la escriben. En tiempos de Séneca, se la colocaba en un esfuerzo sobre sí mismo o, dicho de otra manera, en la filosofía. Tal es el verdadero tema de este tratado; y debido a eso, aún puede acelerar los latidos de nuestro corazón.

Convencido de que filosofamos para librarnos de la caducidad, Séneca se propone hacer sentir a su lector que la vida es caduca (dicho de otro modo, que es breve), para que sienta deseos de filosofar y para que, de la vida cotidiana, interesada o poco interesante, se "vuelva" hacia la filosofía; para que se "convierta" (ya que "hacer una conversión", es "dar un giro"). En pocas palabras, el tratado llamado *De la brevedad de la vida* es un "convertidor" o, en buen griego, un "protréptico". Los fílósofos antiguos escribieron cierto número de esos protrépticos, que no eran labores de proselitismo: no se proponían atraer con ellos a su lector a una secta determinada, la suya, sino, antes bien, librarlo de vivir sin filosofar. Pero Séneca va mucho más lejos y su *De la brevedad de la vida* no es un protréptico como los demás, y ni siquiera es un protréptico propiamente estoico; lo que en él se revela es la psicología tan particular de su autor o, antes bien, lo que podrá llamarse el proyecto existencial de Séneca: dejar de vivir como el común de los hombres, dejar de atribuir importancia a cosas que, en efecto, pueden ser muy importantes (el abastecimiento del medio millón de habitantes de Roma, en el caso presente) pero que, por muy importantes que sean, no son eternas y nos dejan

en la boca un sabor a ceniza. Poco importa la secta a la que acabemos por ingresar: en dos ocasiones, Séneca las enumera todas; lo importante es consagrarse a una empresa espiritual que no dependa de la fortuna y no recaiga en la nada, ya que (como cada mañana el abastecimiento de la capital) hay que recomenzarla sin cesar.

Ese mensaje existencial no es específicamente estoico; sería válido para cualquier otra filosofía y para cualquier otra actividad ideal: un novelista o un poeta podría repetir, tras Séneca, que la vida no deja de ser breve sino por el uso que le damos; que en lugar de dispersarse a lo largo de un pasado ya abolido, de un presente inaprehensible y de vanas esperanzas de porvenir o de las esperanzas de un porvenir vano, hay que hacer presente cada momento del tiempo, confiriéndole un sentido y serenándose. Esta concepción de la temporalidad, como se dice, no tiene nada específicamente estoico; en cambio, es común a todos los representantes de una especie psicológica muy particular, a la que pertenece Séneca: a todos los que, cuando encuentran un diputado o un ministro, como aquí, un prefecto del abastecimiento de Roma en tiempos de Claudio, los compadecen sinceramente por vaciar así su vida en un barril sin fondo. Juicio que delimita las dos categorías de seres humanos que Séneca distingue en el presente tratado: los "ocupados", que pierden su tiempo en mundanidades y en modas o en tareas importantes pero caducas y repetitivas y que no nos libran del tormento de la vanidad de todas las cosas... y los verdaderos "ociosos" que dan a su existencia un sentido que, superando la caducidad, la deja colmada.

Sin quererlo y sin saberlo, Séneca deja de ser aquí un representante del estoicismo; imagina probablemente que expone la doctrina de su secta, mientras que se describe a sí mismo y, confortado por la ilusión de hablar en nombre de todos los suyos, traiciona su secreto más profundo. Por cuanto a los problemas tradicionales de la filosofía antigua, quedan muy lejos. El ocio o la ociosidad de que aquí habla Séneca no tienen nada en común con el debate consagrado sobre la "vida activa" o política, y el ocio "contemplativo" del que hablábamos en la introducción a *De la vida bienaventurada*; la ociosidad no es más que la condición inicial de una existencia según la virtud, según la excelencia, según un ideal.[1] Como lo dice P. Grimal, el verdadero objetivo de este tratado es "mostrar la importancia de la vida interior en general en la existencia humana, para sensibilizar al lector a la necesidad del recogimiento y librarse de la sensación de la miseria humana". La actitud en cuestión se encontrará en la primera carta a Lucilio: el tiempo pasa, se pierde, hay que convertirse: esto es urgente.

[1] Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, p. 140; P. Grimal, edición del *De Brevitate vitae*, PUF, 1969, p. 6.

El propio Séneca que recomienda aquí a su dedicatario Paulino, abandonar su función de prefecto del abastecimiento era, en esta misma fecha, senador, preceptor de un príncipe imperial y edil o ex edil, probablemente pretor. ¿Y habla de ocio? Los estoicos tenían, al respecto, una doctrina muy clara[2] y Séneca, cuando habla como estoico al respecto, se muestra no menos claro, y muy poco variado. Pero aquí no expone su doctrina y ni siquiera los frutos de su experiencia: nos revela el fondo de su alma y esta alma es, como la de todo el mundo, contradictoria. La lucha entre el amor a lo absoluto y el afán de gobernar conciencias fue el drama de la vida de Séneca.

El diálogo data, con certeza, de los años 49-55, es decir, es posterior al exilio y fue escrito en tiempos de Claudio o, en rigor, a comienzos del reinado de Nerón. En él se hace alusión a una particularidad histórica del año 49, la extensión del *pomerium*,[3] pero esta alusión es menos decisiva de lo que parece a primera vista. El único dato seguro es éste: el dedicatario de *De la brevedad de la vida*, Pompeyo Paulino, es descrito como prefecto de la anona; ahora bien, Paulino no ejercía esta función antes de 48 (Tácito, *Anales*, XI, 31) y no la ejercía ya después de 55 (Tácito, *ibid.*, XIII, 22). Séneca ya no está en Córcega cuando escribe este tratado; no era en aquella isla salvaje donde habría podido escuchar la conferencia de un alma grande y docta sobre la extensión del *pomerium*, de que nos habla el capítulo XIII, 3. En cuanto a Paulino, suele creerse que era miembro de la nobleza de los caballeros, hijo de una familia de armadores de Arles; era o pronto sería suegro de Séneca quien, en fecha desconocida, casó con su hija Paulina.

Véase P. Grimal, *Sénèque. De Brevitate vitae, édition, introduction et commentaire*, Presses universitaires de France, 1969. Hemos tratado de precisar ciertas dificultades (como el sentido de *ceroma* en XII, 2) y algunas alusiones históricas.

[2] Véase el Prefacio, p. 142.

[3] Las ciudades antiguas tenían por límite administrativo el trazado de sus murallas, salvo la propia Roma, cuyo límite administrativo se extendía hasta el fin de la aglomeración (*Digesto*, XXXIII, 9, 4); pero Roma también tenía otra delimitación, muy antigua, la línea imaginaria del *pomerium* que casi no tenía otra significación que la religiosa y funeraria. En el año 49, tras sus victorias en Inglaterra, Claudio extendió el *pomerium*, haciéndole abarcar el Aventino. Ahora bien, un conferenciante al que escuchó Séneca explicaba por qué el *pomerium* no abarcaba el Aventino... Podemos concluir de esto, o bien que *De la brevedad de la vida* necesariamente posterior a 48, es anterior al final de 49, o bien, al contrario, que es posterior a 49: el conferenciante había querido hablar del *pomerium* primitivo, original, y había evocado el Aventino porque la extensión al Aventino era tema de actualidad, desde que Claudio había englobado esta colina en el *pomerium*.

XI. DE LA PROVIDENCIA

DEMASIADO verboso a ratos y demasiado previsible en sus desarrollos, mas apasionante en otras partes por ser psicológicamente extraño, el opúsculo sobre la Providencia confirma que la religiosidad estoica no es tal: el dios, que no es sino su propia ley inmutable, sólo se manifiesta en que da ocasión a las naturalezas de élite de hacerse admirables soportando intrépidamente las peores desdichas o poniendo fin a sus días. El entusiasmo de Séneca por el suicidio y por las desdichas, consideradas como ocasiones de luchar gloriosamente, no depende de la ortodoxia estoica ni de algún genio romano, sino de particularidades del carácter de Séneca.

En el fondo, nos remitimos a lo que se ha dicho en la introducción al destino (pp. 148 y 162), sobre el suicidio (p. 125), sobre las pruebas (p. 123). Séneca no estudia aquí la teodicea en general, la cuestión de saber cómo se pueden conciliar la existencia de una providencia y la del mal; limita la cuestión a las desdichas del justo. Sus respuestas son las siguientes: el dios, pedagogo de la especie humana, envía males a los hombres de bien para mostrar a todos que esos supuestos males no lo son; por lo demás, esos males son la ocasión para los justos de verificar su excelencia, que no se habría manifestado y sería dudosa a sus propios ojos si no fuese sometida a prueba. Por último, esos males no lo son, ya que no hay sino un mal verdadero: carecer de esta virtud, de esta excelencia que considera que los males no son nada. Séneca llega hasta imaginar al dios que forma un destino a la medida del justo, y lo prueba mediante la adversidad, para que exista el magnífico espectáculo del héroe que triunfa de la desdicha. Malebranche hablaba de la gloria de Dios como principio ordenador del mundo; aquí se podría hablar de una gloria del cosmos, realzada por el heroísmo de ciertos seres humanos.

En el fondo encontramos aquí la contradicción inherente al estoicismo. Si soportar los males y prescindir de los bienes es un hermoso esfuerzo de virtud, es porque esos bienes tienen en realidad algo bueno, y los males, algo malo; pero entonces, la Providencia es criticable. Se dirá, pues, que los bienes y los males no son tales, que sólo es buena la virtud y malo el vicio: entonces, la Providencia es inocente, ya que el mal no existe salvo en el juicio erróneo de los no sabios: contradicción que se resolverá verbalmente afirmando que los bienes o al menos los bienes "naturales": salud, falta de sufrimiento, etc., son, si no "bienes" propiamente

dichos, al menos "preferibles", y los males venidos de la naturaleza (la enfermedad, el sufrimiento físico) son "antipreferibles". Y se reservará a la virtud el nombre sublime de "bien" propiamente dicho. Hacía falta una conciliación, así fuera verbal, pues si sólo la virtud es un bien y la existencia, por ejemplo, no lo es, entonces, ¿para qué continuar viviendo? ¿Para qué hacer el menor gesto destinado a evitar la muerte? Séneca lo siente tan bien que puede, sin forzar demasiado el pensamiento estoico, terminar con un himno al suicidio...

La fecha, así sea aproximada, en que se escribió este opúsculo es indeterminable; lo único seguro es que es posterior a Tiberio (IV, 4), quien murió en el año 37. Pero, entre 37 y 65 no sabemos dónde colocarlo.

XII. DE LA CONSTANCIA DEL SABIO

Dos de los ensayos de Séneca, *De la tranquilidad del ánimo* y *De la constancia del sabio* están dedicados a un tal Sereno, que era uno de sus parientes, próximo o lejano (lleva el mismo apellido que Séneca, Anneo, y ese nombre es raro, por lo que resulta improbable una homonimia); fácilmente podemos imaginar que Sereno fue protegido por su ilustre pariente y le debió su carrera; admitido a la nobleza de los caballeros, ocupó, en fechas comprendidas entre 51 y 62, el cargo entonces importante de "prefecto de vigilias", es decir, de los bomberos de la ciudad de Roma. No creemos que, como suele pensarse, le haya sido dedicado también un tercer ensayo, *Del ocio*.

Pariente y protegido de Séneca, también Sereno fue familiar del serrallo y durante un momento intervino en las complicadas relaciones entre Séneca y Nerón ya reinante (ayudó al emperador en su pasión juvenil y sin consecuencia social ni política por la liberta Actea). Es difícil formarse una idea de Sereno a través de los dos ensayos, y no pretenderemos trazar su retrato psicológico; los ensayos que le fueron dedicados no son escritos privados, y están destinados a sus lectores; el papel de interlocutor que en ellos desempeña Sereno es en gran parte ficticio.

Sólo sabemos, por una carta a Lucilio, que Séneca quería mucho a Sereno y que, faltando a la impasibilidad o a la constancia estoica, lloró su muerte. También comprobamos que en *De la tranquilidad del ánimo*, Sereno es un hombre que ha hecho profesión de estoicismo: consulta a Séneca sobre las dificultades de su vida interior de "progresante" y se declara discípulo de Zenón y de Crisipo, padres fundadores de la secta. En cambio, en *De la constancia del sabio*, supónese que Sereno dice a Séneca: "¿Quién puede creer una palabra de vuestras máximas estoicas y de vuestras paradojas sobre el Sabio?"; lo que sería ir demasiado lejos en la ficción del interlocutor, pues esto sería engañar al lector sobre las relaciones de ambos personajes. Nos parece, pues, razonable admitir que en la época en que apareció *De la constancia del sabio*, Sereno aún no se había convertido al estoicismo, y que *De la tranquilidad del ánimo* es posterior al presente ensayo. No es posible precisar más. Los dos ensayos son necesariamente anteriores a la muerte de Sereno, ocurrida en el año 62, cuando mucho; uno y otro son posteriores a la muerte de Calígula, al que se llama terrible tirano; por último, *De la constancia del sabio* es posterior a 47, pues en ella se trata de un cierto Valerio Asiático en tér-

minos tan vivos que no es posible que se haya escrito en vida de ese personaje, fallecido aquel año. Conclusión: los dos ensayos aparecieron entre 47 y 62, es decir, en términos generales, después que Séneca volvió de su exilio de Córcega, durante la segunda parte del reinado de Claudio o en los felices comienzos del reinado de Nerón, y *De la constancia del sabio* precede a *De la tranquilidad del ánimo;* en cuanto a *Del ocio,* repetimos que no puede pensarse siquiera que Sereno interviniera para nada.

De la constancia del sabio lleva un subtítulo que acaso fuera su título auténtico y que define bien su tema: "Que el Sabio no puede recibir injuria ni ofensa"; explica una de esas paradojas que tanto gustaban a los estoicos: por mucho que alguien ofendiera a un sabio, empero no lo ofendería, ya que ninguna ofensa puede alcanzarlo en su fuero interno. De ahí el título de *De la constancia del sabio:* esta actitud del sabio designa su buena manera de aceptar todo lo que le acontezca;[1] en griego, se le llamaba "eupatía", y esta última era al mismo tiempo una "apatía", una ausencia de toda emoción irracional y mala, una impasibilidad ante lo que no cuenta.

Para resolver esa paradoja, contraria al amor propio y al respeto humano, Séneca nos recuerda algunas de las grandes ideas, de las intuiciones centrales de la doctrina estoica; el pequeño problema de la ofensa es un pretexto para aclarar lo esencial del estoicismo. El ensayo, escena privada que supuestamente sorprendió al público, tiene por punto de partida (que bien pudo ser real) una discusión entre Séneca y Sereno a propósito de Catón, en quien Séneca veía el más grande ejemplo de sabio realmente consumado; el más grande a causa de la importante "materia" de su sabiduría: a saber, la gran política y la libertad.

La lección de este ensayo oscila desde una especie de cinismo desmistificador hasta una sabiduría de la superioridad de espíritu sobre las mezquinas incomodidades de la vida. Por una parte, una indiferencia irónica a todo lo que los hombres admiran; los niños, escribe el senador Séneca, juegan a ser senadores y cónsules, y los hombres también juegan a ello, pero tomándose en serio. Por otro lado, la "constancia" de la que habla es menor y más cotidiana que la impasibilidad estoica. Séneca distingue aquí entre los accidentes graves, los duelos, las catástrofes nacionales (el sabio los siente, pero se domina y los domina) y los incidentes menores de nuestro amor propio, que ni siquiera siente: los desdeña; no atribuye ninguna importancia a la soberbia de una gran dama, a las palabras insultantes de un necio, a las negativas de un conser-

[1] J. M. Rist, *Stoic Philosophy,* p. 195; sobre las tres constancias véase nuestro prefacio, p. 99. Las palabras *pathos, paschô, patior, passu* ("pasión", "pasivo") designan propiamente "lo que me ocurre" *(miranda patior* quiere decir "Me ocurre algo extraordinario"); *"lo que me ocurre* es algo de lo que no soy autor; desempeño, pues, un papel *pasivo".*

je. Esa distinción no es contraria a la ortodoxia estoica; se coloca, antes bien, en un modo diferente de aprehensión de la realidad, un modo menos general, menos filosófico, más circunstanciado y psicológicamente concreto. Séneca tiene poca afición a la parte técnica y rigurosa de la filosofía; así, se buscaría en vano cuál es la diferencia precisa entre esas "injurias" y esas "ofensas" que parece distinguir en subtítulo; por lo demás, Séneca no las define con precisión: son, poco más o menos, como en el lenguaje corriente.

Véase P. Grimal, *Sénèque, "De constantia sapientis", commentaire,* Les Belles Lettres, 1953.

XIII. DE LA TRANQUILIDAD DEL ÁNIMO

UNA obra maestra; las primeras páginas se encuentran entre las mejores jamás escritas por Séneca, entre las menos rígidas y las más delicadas, todas ellas tan hermosas como cualquier capítulo de los *Ensayos* de Montaigne. Tiene la bella libertad de Montaigne: no ha faltado quien repitiera que este tratado es uno de los peor compuestos que haya escrito Séneca y que no tiene otro plan que el que le dictan unas mecánicas asociaciones de ideas; tan mecánicas, sin duda, como el paseo meditabundo de un solitario que conoce íntimamente las callejuelas de su barrio (el barrio mental que lleva en él, por donde puede pasear con delectación); enfila al capricho de su placer por las callejuelas que conoce de memoria, por donde sus pasos lo llevan. A la libertad de giro se añade una libertad de pensamiento que hace olvidar las nociones escolásticas, los dogmas sectarios, y que deja de pararse el cuello o de tratar, para elevarse por encima de sí mismo, de entusiasmarse por exigentes teorías cuya sublimidad experimenta el espíritu más de lo que experimenta la realidad. Aquí, Séneca *confiesa* implícitamente que el estoicismo no es más que una quimera o, antes bien, lo siente en los hechos y lo deja ver; el estoicismo no es más que una medicación interminable, una sabiduría irrealizable. Entonces, ¿qué hacer? Continuar...

De la tranquilidad del ánimo es la menos doctrinaria y la más sincera de las obras de Séneca, con un buen número de las *Cartas a Lucilio*. El tratado comienza como un verdadero diálogo: Sereno se dirige como a un médico a Séneca (más experimentado que él en estoicismo), su pariente, su patrón en política y su director de conciencia; le confía que no se siente tranquilo y que su alma sufre de mareo; el resto del tratado es la respuesta de Séneca, que entrega a Sereno una ordenanza capaz de asegurarle la tranquilidad. Éste es, al menos, el designio confesado de la obra... Su desenvolvimiento real es bastante distinto.

Por la época en que Séneca escribió *De la tranquilidad del ánimo,* ya era Sereno un estoico convencido y hasta confirmado; difícil resulta creer que tal sea una ficción literaria: Anneo Sereno era una personalidad conocida, que ocupaba un alto lugar en la carrera administrativa reservada a los caballeros. El público culto seguía las nuevas apariciones en las tiendas del Argilétum y Séneca lo tenía en suspenso con su ritmo de ensayista que multiplica las publicaciones breves; en los ricos refectorios, en los paseos de moda (los patios o "pórticos" que rodeaban los templos o

algunos edificios civiles, o los bancos semicirculares de mármol que ahí se encontraban),[1] se debía conversar acerca de las relaciones del gran hombre y de aquel alto funcionario; el alma de Sereno quedaba así expuesta a todo lector.

¿Dónde estaba, pues, esta alma? Sereno ha avanzado mucho por el camino de la sabiduría y, sin embargo, lejos de estar más tranquilo, se siente incómodo dentro de su piel, y por eso consulta a su médico espiritual. Se muestra firme en sus renunciaciones, pero éstas le producen unas melancolías que le oprimen el corazón, tentándolo a dar marcha atrás. Ha renunciado al lujo y a la ostentación, pero no se acostumbra a su nueva vida, demasiado modesta; cultiva el "ocio" mediador y cultivado, pero suspira ante el recuerdo de sus altas responsabilidades; escribe, para sí mismo, un diario de sus meditaciones, sin ninguna ambición literaria, pero se ve tentado por una escritura más elaborada que le permitiera publicar también a él y labrarse un nombre en la literatura. Se halla como en estado de flotación: oscila entre resoluciones y nostalgias; lejos de estar tranquilo, siente el mareo, la náusea sobre esta ola, a lo cual viene a añadirse la conciencia de esa flotación. Por tanto, no ha llegado a nada y sus esfuerzos de "progresante" no le han dado ese comienzo de felicidad y esa mayor estabilidad que él se prometía y que le promete el estoicismo.

Y sin embargo, en teoría, cuanto más avanza, más dichoso y tranquilo se vuelve el hombre. Ahora bien, Sereno ha llegado tan lejos como podía razonablemente esperarlo: está "a la vista de las costas" de la Sabiduría (I, 18), ante el puerto de la felicidad completa. Se ha elevado así al más alto de los tres grados del progreso de que hablará la carta 72, 10; o, si se prefiere, se encuentra en el menor de los tres grados de imperfección (carta 75, 9-11) y si diera otro paso más —paso imposible, en verdad— llegaría al puerto de la Sabiduría[2]... Se encuentra en el mismo lugar que el propio Séneca, según dicen las cartas a Lucilio; sus imperfecciones son las mismas que las de su maestro: Sereno, que se ha impuesto un tren de vida modesto, siente una punzada en el corazón cuando se cruza en las calles de Roma con el fastuoso cortejo de hermosos esclavos-pajes que escoltan a otro (I, 8); y Séneca siente que le invade el respeto humano cuando, acurrucado en un vehículo de campesino, es visto por uno de sus pares desde el magnífico carruaje que conviene a su rango (carta 87, 4).

[1] Esos patios que rodean un espacio libre, aun si hay un templo en el centro, hacen pensar en las mezquitas de Estambul... y en los patios de nuestros liceos; y por buena razón: los patios de nuestros liceos se derivan de la arquitectura de los colegios jesuitas, quienes, buenos latinistas, se inspiraron en los pórticos antiguos. Se podía conversar paseándose bajo los pórticos, más a menudo que sentados.

[2] M. Griffin, *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976, p. 321, n. 4.

Entonces, Sereno ya no quiere que se le repitan las viejas cantilenas: no vengas a decirme, lo previene, que con el tiempo las virtudes se endurecen y adquieren consistencia (I, 3), ya que también su propio estado es tan semifluido como nunca. Vemos aquí la confesión que deseaba nuestra malicia: el estoicismo no es más que una quimera; también Séneca reconoce que muchos de sus correligionarios se sienten tan mareados como Sereno, pero afirma que son gente pomposa e hipócrita: ellos no lo confiesan y siguen dándose aires (II, 5).

Séneca conoce bien el mal de Sereno: sufre de lo mismo y lo confiesa a su vez, no en este tratado sino en la carta 52, 1: "¿Cuál es este antagonismo de nuestra alma para consigo misma, que nos impide querer algo, de una buena vez? Ondulamos entre mil proyectos diversos, no queremos saber nada de una manera absoluta e inmutable." Éste es un mal sin remedio y vanas son las quejas de Sereno; por muchos progresos que haga, sufrirá siempre, a menos que llegue a ser un sabio en todo el sentido de la palabra: la estabilidad que tú buscas es una gran cosa, soberana, casi divina: consiste en ser inmutable (II, 3). Sin decirlo, Séneca sabe que Sereno no curará jamás. Lo que desea es imposible, habría que ser un santo...

Y entonces, inesperadamente, Séneca anuncia a Sereno que va a indicarle los remedios que lo curarán. Reflexionaba desde hacía tiempo sobre ese problema, pero le faltaba un término (II, 1): será el de tranquilidad, que acaba de procurarle una lectura de Demócrito (II, 3), aunque ese filósofo, anterior a Platón en toda una generación, no tenga nada de estoico (su atomismo inspirará a Epicuro). Puede verse que esta tranquilidad es una idea original, que se le acaba de ocurrir a Séneca y que no la debe a su secta; la seguridad estoica se protege de las tentaciones del exterior, de las perturbaciones del deseo y del temor, mientras que la tranquilidad con que sueña Séneca al margen de Demócrito es una posición de estabilidad interna: la ausencia de oleaje y de mareo.[3]

Séneca promete, pues, a Sereno (a quien, a decir verdad, comienza a

[3] Ilsetraut Hadot, *Seneca und die Seelenleitung*, Berlín, 1969, p. 136. Desaparecen entonces las discusiones escolásticas sobre el estoicismo medio como "fuente" de Séneca (Panecio había escrito un tratado sobre la tranquilidad); habría que asombrarse entonces de que Séneca, en lugar de citar a su correligionario, citara a Demócrito (Madame Hadot, p. 137), que no estaba en olor de santidad (Cleante había escrito un libro contra él). El término "tranquilidad" era sin duda como un término técnico estoico pero, precisamente, Séneca no lo toma en ese sentido técnico, y si acude a Demócrito es para librarse de su propia secta, para hacer libremente la evaluación de su espíritu y, como dice Madame Hadot, "con el fin de asegurar a su propia concepción de la tranquilidad un alcance mayor". Séneca tiene la costumbre de escribir sus libros al margen de sus lecturas del momento; encuentra en ellas sus puntos de partida. Profesa que hay que leer un solo libro a la vez, pero muy en serio *(De la tranquilidad del ánimo*, IX, 4); no es un hombre de bibliografía. Se ha aferrado a la *palabra* tranquilidad, y eso es todo.

olvidar) toda una botica, en donde Sereno encontrará lo que necesite y en la dosis conveniente (II, 4). Parece haber olvidado que la estabilidad es "casi divina". Encontramos aquí el equívoco que rodea la figura del sabio, que es *casi* quimérica, o si se prefiere *casi* realizable. En favor de este equívoco, Séneca se mostrará apaciguador; no hay que desmoralizar al enfermo. Y, ¿cuál va a ser el remedio? El mismo de antes: otra inyección de estoicismo; *clysterium donare*...

Séneca comienza (II, 6) por remitir, distraídamente, el mal de Sereno, estoico experimentado, al caso general de la locura universal: se pone a describir la falta de estabilidad de los "necios" —que son casi todos los hombres— y la vana agitación en que buscan una diversión de la universal perversión inicial. Esto le permitirá prescribir a Sereno los mismos remedios que al común de los hombres (a decir verdad, no se ve bien cómo, en el estoicismo, podría existir más de un remedio, a saber, el estoicismo).

Este tratado, como bien lo sabemos, no tiene nada de dogmático, pero no me parece seguro que, sin embargo, sea terapéutico. Esta distinción era habitual en las sabidurías antiguas, pero, ¿procede aquí? Una terapéutica adapta la ortodoxia de secta al caso particular del enfermo que está a cargo del director de conciencia. ¿Es esto lo que hace Séneca? ¿Podemos creer que, cuando desarrollará sobre el ocio y sobre la acción política algunas ideas que sólo son ortodoxas a medias, será para tomar en cuenta el caso individual de Sereno, el carácter de éste, su situación social, etc.? Yo creo que Séneca olvida tanto a su interlocutor como su ortodoxia y que se interesa más en las ideas de Séneca que en el caso de Sereno. El caso de Sereno, caso real, palpable, ha arrancado a Séneca de su fidelidad sectaria y de sus actos de fe librescos, y lo ha lanzado por el camino de la libre reflexión y del ensayismo; Séneca disfruta del placer de ser él mismo y se olvida de su enfermo.

A partir del capítulo III, pierde de vista a Sereno, pero el lector encuentra una sucesión de variaciones delicadas sobre temas estoicos, mezcladas con evocaciones fascinantes de la tiranía de Calígula: el rey Ptolomeo que muere de hambre, encadenado en algún rincón del palacio imperial, o Julio Cano, decapitado en mitad de una partida de damas. Séneca detalla la muerte de Cano (XIV, 4) tan minuciosamente como la de Catón *(Providencia,* II, 9); sueña, visiblemente, con hacer las cosas no menos bien.

No hay que buscar en *De la tranquilidad del ánimo* una coherencia de pensamiento que, a pesar o a causa de su amor al sistema, casi no tenía el estoicismo y que menos aún tenía Séneca, nunca menos que en esas páginas. La pobreza de los cínicos es exaltada en el capítulo VIII, pero nosotros, hombres del vulgo, "no tenemos semejante vigor de alma", y

el capítulo XI justificará la riqueza con argumentos de fondo. En otras partes, Séneca supone, incidentalmente, que hay un dinamismo propio del alma humana, siempre dichosa y ávida de movimiento (II, 11) y, en efecto, el alma está compuesta de fuego, que se mueve sin cesar. Los métodos de la historia de la filosofía, o sus convenciones, son inaplicables a este tratado. Hacia su fin se habla extensamente del ocio o de la "ociosidad"; Pohlenz ha creído ver aquí una oposición entre el concepto negativo que se formaría Séneca de esta ociosidad (no tomar parte en los asuntos públicos) y una concepción más positiva (la ociosidad como vida contemplativa); esta oposición sería, entonces, la del espíritu griego y la del espíritu romano. Pero, ¿en qué ocupa Séneca sus ratos de ocio? ¿En no hacer nada? No, en llevar el diario íntimo de sus meditaciones (I, 12-15). Tampoco hay que echar en el mismo saco todo lo que ha escrito Séneca al correr de su obra sobre la ociosidad y la acción política. Séneca no defiende aquí una tesis contra los demás (acción política, o bien ocio cultivado) y no da un giro, muy romano, hacia un justo medio entre acción y cultura:[4] descubre la alegría de los matices y del pensamiento graduado, lejos del maniqueísmo voluntario; sí, en el papel, la participación política y el exilio interior son dos concepciones que se excluyen mutuamente y, cuando una ciudad no se presta mucho a nuestros trabajos declarados, deberemos retirarnos a nuestra torre de marfil... Pero, en la práctica, las cosas no son tan claras; hay mil grados entre la participación y el exilio, y siempre queda algo que hacer.

En *De la brevedad de la vida*, cuando Séneca recomendaba la ociosidad a Paulino, prefecto de abastecimientos, no se proponía que el digno funcionario renunciara a su puesto, sino que era urgente que se ocupara *también* en filosofar pues, en lo absoluto, la filosofía es más importante y más urgente que todo. Sería *contra natura* no ocuparse sino en la vida activa (o, mejor dicho, separar la acción de la reflexión). La lección de *De la tranquilidad del ánimo* es, en el fondo, la misma, salvo que en lugar de decir que la botella está vacía a medias, Séneca dice que está llena a medias. Paulino no filosofaba y tal era una laguna, pero tampoco hay que limitarse a filosofar; con ello se perdería la tranquilidad del ánimo. No se trata del empleo del tiempo equilibrado o del justo medio; el argumento (que no se pronuncia, al menos aquí) es que acción y pensamiento son indisociables y se unen en una "vida racional" (Diógenes Laercio, VII, 130 y 125), donde la razón ilumina la vida, donde la vida pone en práctica la razón y donde la marcha de ambas, hace progresar en habituación a la virtud y a esta misma vida racional.

[4] M. Griffin ha puesto las cosas en su punto (*Seneca*, p. 323). Sobre todo ello, véase I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, pp. 138-141.

Pero, tras la gran decepción de 62, Séneca escribirá, como es sabido, en un lenguaje diferente, lo que *Del ocio* va a confirmar. Podría pensarse que atribuir tanta importancia al problema de la acción y de la ociosidad es algo revelador del "alma romana"; antes bien, es revelador del narcisismo de un pensador que era hombre de acción, movido a reflexionar y a legitimar su género de existencia. El gran predecesor —y rival— de Séneca, Cicerón, ya había jugado algún día a ese juego de espejos.

XIV. DEL OCIO

El ocio, o tiempo libre del letrado, o retiro, es el cese de toda actividad cívica: la palabra latina *otium* indica todo eso. Este tratado es otra pequeña obra maestra, convincente, apasionada, sabiamente escrita, jamás trivial ni difusa (nada de "retórica"); ahora bien, en ella descubrimos otra dimensión de Séneca, la de un "místico" de las maravillas del cosmos y de su dios, que la obra propiamente filosófica no permite casi conocer. Es el Séneca naturalista, autor (desde sus años de juventud) de libros de ciencias naturales.

Abordemos la obra por un ángulo pequeño. La opinión dominante asigna, con razón, *Del ocio* a los últimos años de Séneca.[1] Ningún indicio material nos permite fecharlo, pero las ideas de este tratado se asemejan a las que encontramos en la gran obra de los tres últimos años, las *Cartas a Lucilio,* que van del año 62 a 65; "a partir del año 62, Séneca debió resignarse al retiro; es, en el fondo, esta decisión la que *Del ocio* tiene por objeto justificar".[2] Más aún; aparte de las *Cartas,* otra gran obra apareció en esos difíciles y fecundos años 62-65: las *Cuestiones naturales* o "investigaciones de problemas de física". El exilio interior y el repliegue sobre la actividad de enseñanza, el estudio de la naturaleza: el contenido de los tres años en cuestión es el mismo que en *Del ocio*.

En efecto, ¿qué nos enseña este tratado?

1° Que Séneca renunció a toda actividad (entiéndase: a toda actividad política) y que optó por el retiro. Esto puede parecer inesperado y escandaloso por parte de un estoico; un interlocutor para nosotros anónimo (pues se ha perdido el principio de la obra) se lo reprocha, al menos supuestamente.

2° Séneca replica que, en cambio, trabaja para la posteridad por medio de sus escritos y su ejemplo: la "contemplación", el estudio de las grandes verdades y el espectáculo de la naturaleza son, pues, una forma de acción. Las *Cartas* lo dicen casi en los mismos términos.

3° Con el pretexto de tratar ideas generales, *Del ocio* se relaciona tan precisamente con el caso personal de Séneca, por entonces sexagenario, que ahí leemos la frase que podríamos traducir así: "Es lícito, desde la primera juventud, no entregarse sino a la contemplación de la verdad;

[1] Así, P. Grimal, *Séneque ou la Conscience de l'Empire,* p. 209 y G. Maurach, *Seneca: Leben und Werk,* p. 139.

[2] René Walz en la edición de las Universités de France, p. 110.

pero, en segundo lugar, un veterano que ha terminado su tiempo de servicio y que se encuentra en el declinar de la vida tiene, más que nadie, el derecho de hacerlo y de ceder la labor a otro, a la manera de las Vestales que cambian de papeles con la edad, comienzan por aprender los ritos y luego, cuando ya los han aprendido, los enseñan" (II, 2).

4° El trozo más brillante en *Del ocio* (IV, 2 y V) es un extenso y magnífico elogio del estudio de la naturaleza. Es un verdadero prospecto para las *Cuestiones naturales*...

Justificar el retiro de Séneca, justificar la pretendida fuga hacia la "física" o filosofía de la naturaleza; éste es el verdadero tema del tratado. Sobre el retiro o la ociosidad, Séneca desarrolla ideas que son muy distintas de las muy ortodoxas de *De la tranquilidad del ánimo* y de *De la brevedad de la vida*. Lo que no dice y casi no podía decir es que esas opiniones nuevas sólo se relacionan con su caso personal o, mejor dicho, con las condiciones políticas creadas por el giro de Nerón hacia la tiranía.

Ahora, hagamos un paréntesis filológico. Todo nos invita a fechar *Del ocio* en los años 62-65; lo que parece ser una dificultad es que la mayoría de los editores creen que esta obra fue dedicada a Sereno, como lo fueron *De la constancia del sabio* y *De la tranquilidad del ánimo*. Ahora bien, Sereno había muerto en 62 cuando mucho, ya que en 62 nos enteramos incidentalmente de que otro ocupaba su puesto de prefecto de los bomberos de Roma; pudo morir ese año o algunos años antes. Cierto, la dedicatoria y hasta el nombre de Sereno han desaparecido con la primera página de *Del ocio*. Pero uno de los manuscritos medievales que nos han transmitido los tratados de Séneca incluye un índice en que puede leerse: "La constancia, a Sereno", "La tranquilidad, a Sereno" y "El ocio, a...": aquí fue borrada una palabra, pero pueden descifrarse, con cierta dificultad, los rastros del nombre de Sereno. Unos afirmarán, pues, que el tratado tenía por dedicatario a Sereno, ya que puede leerse su nombre. Otros, a los que nos unimos, pretenderán, al contrario, que puede excluirse la posibilidad de que el dedicatario fuera Sereno, ya que su nombre está borrado o, mejor dicho, lo fue. Los manuscritos medievales eran revisados por encargados del censo, que los verificaban para corregirlos; uno de ellos notó que el copista había escrito por error el nombre de Sereno como dedicatario de *Del ocio:* por tanto, borró ese nombre.

Pasemos a las cosas importantes, la justificación del ocio y el estudio de la naturaleza. La primera es nueva, decíamos, pero sólo lo es en apariencia; lo que le da esta apariencia de cambio es que Séneca no puede decir por qué ha elegido el exilio interior. El estoicismo había reconocido siempre que el sabio tomaría parte en los asuntos públicos, salvo si las

circunstancias le impedían hacer algo bueno en ellos, y siempre había estimado que la enseñanza y el estudio solitarios eran una forma de acción, no menos que esa participación en los negocios públicos. Las discusiones sólo podían tratar de la apreciación de las decisiones personales en una circunstancia dada, pues tal no era ya cuestión de filosofía. Respecto al ocio, a lo largo de toda su obra y hasta en el presente tratado, Séneca nunca varió ni se apartó de los dogmas de su secta: las aparentes variaciones son de las circunstancias, y sólo confirman su ortodoxia. En efecto, ¿qué dice en *Del ocio*?

1° Que la contemplación es una forma de acción.

2° Que es imposible plantear como ley sin excepciones que el sabio debe participar siempre en los asuntos públicos, aunque sólo fuese por una razón material: algunos están en la imposibilidad práctica de participar en ellos, porque no tienen las cualidades personales que la política exige o, más sencillamente aún, porque en las ciudades oligárquicas no cualquiera es ciudadano activo, por obra de la constitución; esto es aún más cierto en Roma, donde sólo un puñado de caballeros y 600 familias de la nobleza senatorial eran admitidas en el gobierno. Hemos visto así a los fundadores del estoicismo, Zenón, Cleante y Crisipo, no participar nunca personalmente en la política, mientras enseñaban que había que tomar parte en ella (VI, 5).

3° Sigue un argumento irónico: los estoicos más rigurosos, que imponen el dogma de la política a cualquier precio salvo imposibilidad material absoluta, se vuelven ovejas después de ser lobos, cuando hay que juzgar esas imposibilidades: se ponen a buscar por doquier, y ninguna ciudad merece a sus ojos que el sabio se digne ser su magistrado o consejero. Séneca no aprueba este exceso de remilgo, pero lo aprovecha para hacer un argumento contra las exageraciones de su secta: hacéis el elogio de la navegación y luego, pretextando que por doquier hay tempestad, me impedís levar anclas.

...Y aquí se interrumpe el texto, tal como lo leemos hoy. No parece imposible que así esté completo y no mutilado; después de todo, Séneca ha dicho todo lo que tenía que decir y que forma un todo bien argumentado; termina con un argumento de una perfidia irónica, y la última frase es una ironía, como acabamos de verlo. ¿Está prohibido a un Séneca concluir un opúsculo de circunstancias con una pirueta burlona? Cierto, si *Del ocio* estaba completo, el texto sería breve; sólo algunas páginas. Pero ¿está prohibido a un escrito de circunstancias ser tan breve como entre nosotros un artículo de revista o de periódico? Acabo de hacer las veces de abogado del diablo y tirar los argumentos del diablo por los cabellos. Queda en pie el hecho de que *Del ocio* deja en su estado actual la impresión de obra inconclusa: el irónico argumento final

se asemeja más a la pieza de una argumentación en curso, que requería un contrapeso más serio, que a un suplemento malicioso, añadido tras la ocurrencia de una parábola de pensamiento llegada a su término. Esos procesos se juzgan de oído, y los lectores juzgarán.

En las bellas páginas sobre el estudio de la naturaleza, vemos otra cosa. Son ajenas a la doctrina estoica y su acento es tan apasionado que casi no importan las "fuentes". Platón o Aristóteles sólo pudieron ser catalizadores de Séneca, ofrecerle sus términos y su propio ejemplo, por lo demás muy distinto de lo que Séneca hace con él.

Nos faltan espacio y competencia para hablar de Séneca como físico; nos limitaremos a ofrecer el prefacio del primer libro de sus *Cuestiones naturales*. La física, o historia natural al servicio de una filosofía de la naturaleza, es por ello un estudio del dios, una teología; estudia lo que es el dios y cómo ha organizado el cosmos.

Este estudio es aun superior a la ética y al progreso en el camino de la sabiduría; mientras estudiamos y aplicamos la moral no hacemos nada grande: vencemos nuestras deformidades, nos hacemos el aseo moral para quedar como hombres limpios, pero simplemente hombres. La física es más grande si sólo conviene a nuestra alma, que es más grande que nosotros, ya que "abarca" en pensamiento al mundo entero. El conocimiento del cosmos nos hace ver desde muy alto nuestra minúscula tierra, con sus cantones separados por fronteras políticas; los ejércitos humanos están en la misma escala que los ejércitos de hormigas. Comenzamos entonces a conocer al dios, que es una parte de ese cosmos: es su alma. Séneca, desde luego, desconoce la idea de creación: el dios y el mundo existen desde siempre; el dios no fue creado (no hizo *existir* el cosmos), pero lo organiza, lo hace *ser* tal como es. Cuando sabemos cómo es y por qué, este conocimiento "nos da la certidumbre de que todo es muy pequeño, a la escala del dios". No se trata de amar a ese dios anónimo y como impersonal, sino de admirarlo por sus obras, y esta admiración es antropocéntrica, pues prueba la grandeza de nuestra alma, nuestra "magnanimidad"; somos capaces de engrandecernos en espíritu hasta alcanzar la dimensión del cosmos y de su sublime arquitecto; viendo cuán pequeño es el hombre, por el resto de su persona, podemos medir mejor aún cómo la contemplación y la admiración de la naturaleza engrandecen la envergadura de su alma.

Los estoicos estudiaban así la naturaleza y el dios, pero su "física" era una de las tres partes de la filosofía, junto con la lógica y la ética; el conocimiento del dios y del cosmos explicaba y fundamentaba la moral; en Séneca es muy distinto el papel de la física: menos curioso de saber y de probar que impaciente por poner en práctica la ética, Séneca se preocu-

pa poco de las partes de la filosofía que no tienen una utilidad inmediata; como el griego Sócrates y el griego Epicteto, es un moralista puro. Según él, la física desempeña un papel menos filosófico que espiritual: eleva y engrandece el alma, curiosa de conocer el cosmos y su dios porque la grandeza que siente que lleva en sí busca un objeto que esté a su altura. En su entusiasmo, Séneca escribe una frase asombrosa: la contemplación de la naturaleza tiene por utilidad hacer "que las grandes obras del dios no queden sin un testigo". A la manera de un historiador de las guerras de los hombres, Heródoto, que había escrito la historia para que las hazañas de los griegos y de los bárbaros no cayesen en el olvido. Malebranche dirá un día que la curiosidad de los hombres por la Creación, las plantas, los animales y hasta los mínimos infusorios es una parte del interés que Dios tiene en su propia gloria; Spinoza dirá que el amor intelectual del hombre a Dios es una parte del amor infinito de Dios a sí mismo. El pensamiento de Séneca es más antropocéntrico; el hecho de ser testigo de las arquitecturas divinas confiere al hombre una elevada función. Es bien sabido que admirar es como envidiar; es admirar o envidiar lo que se habría querido ser o tener; si no es el dios en persona, al menos el hombre se demuestra, al admirar al dios, que su alma es tan grande como éste; se sentirá engrandecido al verse, a la vez, empequeñecido como una hormiga. Sospechamos que el "masoquismo" de Séneca, quien sueña con participar en los dramas cósmicos así fuera pereciendo con el Universo, no es más que una forma invertida de grandeza de alma o, como dirían algunos, de megalomanía.

Podemos comprender que Séneca haya llevado la audacia hasta hacer, en *Del ocio*, el elogio de la curiosidad, y atreverse a emplear ese término malsonante. De san Agustín a Heidegger, la curiosidad será mal vista y considerada vana; en la Antigüedad, era el vicio de los espías y de los magos, que buscaban secretos turbios e inquietantes. Se prefería atribuir la ciencia al asombro, a la admiración y a la contemplación. Según los estoicos, haber hecho estudios era tan útil como estar bien dotado para la filosofía *(Stoicorum fragm.*, III, 716): se comprenderán más pronto las lecciones de la sabiduría (III, 738). Pero, por último, los estudios no son un fin en sí mismos (I, 259). Lejos de ser curioso, el sabio no se meterá en actividades o estudios que, no sirviendo a la sabiduría, sean inútiles (III, 703). Quienes se pasan la vida estudiando son, en el fondo, voluptuosos, que han escogido el camino del placer, de preferencia sobre el camino de la razón (III, 702).

Como regla general, Séneca es de la misma opinión. Nada le parece más vano que la erudición ("gramática" o "filología") que escudriña las pilas de sandeces que los hombres han hecho o dicho en el curso de su historia. El colmo del vicio consiste en estudiar la filosofía como una "filo-

logía", como materia de erudición (como lo hacen los modernos). Otro vicio es la historia; "algunos se han consumido escribiendo la historia de reyes extranjeros y del mal que se hacen los pueblos entre sí; más valdría sofocar sus vicios que entregar a la posteridad los vicios de otros" (*Cuestiones naturales*, III, pref. 5).

Pero el estudio de la naturaleza no es como el de la historia y de la cultura, y ya hemos visto por qué. Otros habían hecho, antes que Séneca, el elogio de la física (Platón, *Timeo*, 90 d) y el de la curiosidad hacia todas las cosas, o "vida teórica" y contemplativa; Aristóteles no encontraba nada más elevado que estudiarlo todo, contemplarlo todo, y decía que, hasta en el estudio de los animales inferiores, había que admirar la naturaleza (*Partes de los animales*, I, 5, 645 a). Pero Platón y Aristóteles lo dicen por razones y con fines muy diferentes de los de Séneca; sin extendernos sobre este punto, concluiremos elogiando el carácter original y muy sentido de esas bellas páginas.

XV. DE BENEFICIOS

"De beneficios" es el más largo de los tratados de Séneca y forma, en conjunto, un libro atractivo. Visiblemente, la beneficencia y el reconocimiento o gratitud desempeñaban un papel considerable en la sociedad grecorromana, ya que nuestro autor habla de ellos tan extensamente. Pero el tratado parecerá ora conmovedor, ora demasiado largo, verboso y un poco insípido: ideas confusas, inflación verbal, casuística ociosa (sobre todo en el último libro, compuesto de "cuestiones diversas", a imitación de los tratados de derecho civil que escribían los jurisconsultos romanos). Los desarrollos de Séneca son vagos, las alusiones a la realidad son demasiado pocas para darles cuerpo. Casi no podía ser de otro modo: la beneficencia es menos un concepto filosófico que una idea de la moral común, un agregado histórico; el estoicismo, que se apoya sobre las motivaciones interiores del individuo, fácilmente olvida las instituciones y las realidades colectivas. Como compensación, *De beneficios* no es una "ideología" de la sociedad antigua, de la clientela romana; el propósito de Séneca no es tanto ser pensador, cuanto educador: enseña a sus contemporáneos a elevar sus sentimientos y a refinar sus modales, la manera de acordar los beneficios vale más que el beneficio mismo.

El tratado, que habla de Claudio como de un difunto, fue escrito en tiempos de Nerón. Sus páginas más vivas son, en los dos libros últimos, digresiones en que transparenta una actualidad política amenazadora y que equivalen a una confesión velada del propio Séneca. Sin renegar de su monarquismo de principio, Séneca reconoce que las tiranías son catástrofes, especies de sismos como a veces ocurren en una naturaleza que, empero, está bien hecha; la misma página (VII, 20), de una audacia sin igual, ¡aprueba el principio del tiranicidio! Otras páginas no menos fuertes (VI, 30 y *ss.*) pintan la ceguera de los poderosos que, rodeados de consejeros que no pueden ni querrían informarles de su posición, corren al abismo con los ojos cerrados. Séneca, consejero a quien no se escucha, siente que Nerón va a la catástrofe; niega su responsabilidad sobre el porvenir y hace, implícitamente, una autocrítica; en efecto, es sabido que hasta entonces, mientras tuvo esperanzas de poder dirigir al joven soberano, exaltó las virtudes de Nerón —y hasta su bella voz de cantante—, y le mostró ciertas complacencias sin importancia política (bien se pueden procurar concubinas al tirano, escribe; la cuestión es no ponerle armas en la mano). Más adelante, bajo los nombres de Agripa y de

Mecenas, consejeros de Augusto, pinta evidentemente la posición de Burro y la suya propia; cuando un príncipe se siente picado en lo vivo, irritado contra quienes le rodean, escribe Séneca, ningún consejero puede decirle la verdad y tratar de devolverle la sangre fría, aun si ese príncipe es el buen Augusto: Agripa y Mecenas guardaban silencio. El lector de Séneca bien puede recordar el silencio de Séneca tras el asesinato de Agripina. Esas páginas amargas, vigorosas y mordaces permiten fechar *De beneficios* (o al menos los libros VI y VII, si el tratado apareció en varias entregas) en los años 61-63.

Antes del triunfo de la reglamentación administrativa omnipresente y del Estado-Providencia, en caso de desgracia casi no había otro recurso que buscar un benefactor (si se era un pagano perteneciente a la buena sociedad) o una persona caritativa (si se era un cristiano pobre); lo mismo ocurría con la dicha: si alguien buscaba un nombramiento o un ascenso, lo solicitaba como beneficio al protector que tuviera, y que había aceptado serlo. El Estado y el mercado no ocupaban más que una parte de las redes sociales y de los movimientos monetarios; las innumerables ciudades, células de ese tejido, el Imperio romano, sólo subsistían gracias a los beneficios de sus notables (por ejemplo, la casi totalidad de los anfiteatros son gigantescos regalos ofrecidos a una ciudad por un potentado local). Sin duda el favoritismo, el *sponsoring* y la beneficencia son de todos los tiempos, pero es cuestión de más o de menos pues la historia no tiene la misma precisión que las teorías, al estar hecha por esos *más* y esos *menos*; en materia de beneficios y de mecenazgo el *más* triunfaba, con mucho, en la Antigüedad.

Por un lado el mercado, los poderes públicos y las leyes y reglas, por el otro el mecenazgo, la beneficencia y los nexos de la dependencia personal. La beneficencia cubría, al menos en parte, los nexos de dependencia o clientelismo en el sentido lato del término (más grande que aquella institución particular: la clientela romana); la virtud de la gratitud nació de este enlace entre la beneficencia y la clientela; todo beneficio "obligaba" a su beneficiario y, a la inversa, todo "patrón" debía mostrarse benévolo hacia sus clientes. Todo el mundo dependía de todo el mundo; el campesino depende de su vecino rico y poderoso, que también es uno de los patronos de su ciudad, la ciudad depende de los notables que la patrocinan y le pagan el circo y a veces el pan, y los notables dependen de algún senador que defiende la ciudad ante la justicia y que debe su propia carrera a un senador, que había sido su patrón. Aparte de esas relaciones tan reales, había también costumbres y todo un vocabulario. ¿Por qué un rico propietario reina sobre los humildes campesinos de su cantón? ¿Será porque puede ejercer sobre ellos una coacción? Sin

duda, pero también porque se estaba acostumbrado a pensar en términos de dependencia natural de los pequeños hacia los más grandes (asimismo, durante la República no se pensaba en la política y en la lucha de clases como pertenencia a un partido, sino como fidelidad personal al jefe del partido): el clientelismo va más allá de las relaciones de fuerza; se vuelve un principio.

El vocabulario de la gratitud, de la fidelidad y de la clientela entraba por doquier. Durante la República, las propias relaciones internacionales estaban a menudo pensadas y hasta organizadas en términos de clientela; durante el Imperio, la menor decisión imperial es un "beneficio" del príncipe, si deroga una regla (así ocurre con las exenciones de impuestos) o si va al "beneficio" (la misma palabra de *beneficium*) de un individuo (ocurre así cuando hay un nombramiento de funcionario).

Si hay dependencia, hay beneficio, ya que toda decisión depende de la voluntad personal del patrón; la vida política, social y económica romana está hecha en gran parte de beneficios. Y esto no es todo: se había tomado conciencia de ello; de esas conductas de beneficio y de obligación que eran una moral espontánea, natural, se había sacado toda una moral expresa, la de la beneficencia y del reconocimiento, cuyos nombres aún nos son familiares. Habría podido ocurrir que no se la considerara: ni las sociedades ni los individuos tienen un conocimiento exacto y completo de lo que hacen; la moral implícitamente inscrita en las conductas y la moral verbalizada, enseñada y profesada son distintas. Por ejemplo, la Antigüedad jamás profesó el deber de dar limosna. Los "pobres" (en el sentido moderno del término, y no en el sentido antiguo de la parte menos afortunada de la clase rica), los verdaderos pobres, los mendigos, son soberbiamente olvidados y desdeñados por la moral pagana, la moral expresa. Las conductas son otra cosa: no por ello se dejaba de aventar una moneda a los mendigos: puesto que existían y subsistían mendigos. No confundamos "hacer" con "profesar que se hace".

No por ello es menos cierto que la formación histórica llamada "beneficencia" (con un bello término que diríase eterno) no puede sobreponerse a otra formación histórica que lleva el bello nombre de caridad cristiana. Esta última es como un pabellón que cubre bien las mercancías: una doctrina de amor cósmico *che muove il sole et l'altre stelle*, una cobertura de ideología política del poder pastoral y de "quien bien te quiere te hará llorar", etc.; y también una práctica, una conducta, la limosna y el cuidado de los pobres: esos pobres que, en teoría, ignoraba el paganismo.[1] Y que Séneca también ignora; él, quien decía que, fiel a

[1] Como bien lo ha probado H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristl. Altertum*, Utrecht, 1939.

los dogmas estoicos, se sentiría con derecho de suicidarse si se viera reducido a mendigar entre los piojosos del puente Sublicio.

A diferencia de la caridad —de la que volveremos a hablar—, la beneficencia antigua y el clientelismo tienden a constituir un grupo permanente de obligados que forman una aureola en torno del benefactor. De ahí la importancia, en Grecia como en Roma, de la clientela y de los beneficios: un hombre rico y poderoso no mostraba su superioridad social poniéndose como espejo a sus iguales, no frecuentando sino a sus pares; antes bien, la probaba reflejando su potencia y su riqueza sobre un círculo de inferiores a los que había obligado con sus beneficios. El mundo grecorromano es poco mundano, poco "de salón", poco esnob; un hombre importante no es alguien que es recibido en casa de los Guermantes, sino alguien de quien dependen incontables inferiores. Se buscaba la popularidad, más que la distinción.

Hasta tal punto que muchos ricos se arruinan haciendo beneficios para asegurarse una clientela; éste era uno de los azotes sociales que se deploraban en público: "A fuerza de enriquecer a los pobres, los mismos ricos se empobrecen".[2] No veamos en ello una justificación del egoísmo social: el *Timón* y los *Diálogos de los muertos* de Luciano iluminan de otra manera las cosas; un rico ocioso, un anciano sin hijos no son nada socialmente si no se rodean de un círculo de parásitos, de aduladores, de mantenidos. Así se consumían fortunas en aquellos tiempos, en lugar de frecuentar a los iguales y perderlas en las carreras o mantener a una querida.

Ése era el clientelismo en general, tanto griego como romano. Pero la clientela propiamente romana tenía otra característica que le daba su originalidad: era pesadamente formalista, imponía a los obligados humillantes marcas exteriores de dependencia; había que ir a saludar cada mañana al patrón, recibir de él la pitanza cotidiana, besarle la mano o el pecho (el patrón no permitía besarlo en la boca más que a sus iguales). En *De beneficios*, Séneca evita toda alusión a esas exigencias poco filosóficas, desconocidas del clientelismo griego y que exasperaban al griego Luciano.[3]

Los "beneficios" de que habla Séneca no son obras de caridad; son, antes bien, "servicios" prestados a miembros del mismo medio social. Una palabra lo dice todo: esos "beneficios", que obligan a una gratitud activa, están fatalmente destinados a gentes que pueden devolverlos, pues tienen medios para ello;[4] se da una moneda o un pedazo de pan a un

[2] H. Grassl, *Sozialökonomische Vorstellungen in der kaiserzeitl. griech. Literatur*, Wiesbaden, 1982, p. 70 y n. 31.

[3] En el *Nigrinos* y en *De mercede conductis*, Luciano escribe que esas señales de respeto son poco "democráticas" y no tienen nada de atenienses.

[4] A. R. Hand. *Charities and Social Aids in Greece and Rome*, Londres, 1968, pp. 30-31. Por pura hipérbole declara Séneca en otra parte: [en caso extremo] dar un pan a un hambriento será un beneficio (III, 8, 3). La caridad y la beneficencia son dos cosas.

mendigo, y esto es útil al mendigo, que lo necesita, pero no es lo bastante elevado para merecer el nombre de beneficio; el humilde beneficiario tampoco es digno de nosotros (IV, 29, 2). Casi lo mismo ocurría en un medio muy inferior al del senador Séneca, en la clase de comerciantes ricos o "plebe media"; allí se repetía proverbialmente que había que "amar a los pobres", ser *amans pauperis*; pero aquí "pobre" tiene su sentido latino, y esas palabras significan simplemente que no hay que desdeñar y rechazar a alguien que sea más pequeño que nosotros.[5] Un plebeyo rico no debe ser altanero como un noble, no debe despreciar ni negarse a socorrer a uno de sus hermanos de clase menos rico que él: quedaría en ridículo y sería odioso.

Lo que debemos comprender es que las nobles causas por las cuales los hombres se inflaman y polemizan (el amor al dios único, o bien la asimilación pagana a la naturaleza o el dios, ese ser absoluto) son una cosa, y la morralla de las conductas dictadas en nombre de este ideal es otra: ¿clientelismo generoso o limosna a los indigentes? ¿Se tendrán ojos para ver a los mendigos o, antes bien, se verá a las gentes de nuestro medio que acaban de sufrir un revés de la fortuna? Es la historia la que decide, y no las convicciones metafísicas o teológicas: "mendigo" no es una palabra abstracta, un término filosófico.

Para la moral cristiana, hay los Grandes y hay los Pobres, que tienen su eminente dignidad; el deber de la limosna traza una línea entre el paganismo y los tres monoteísmos, judío, cristiano y musulmán. Cierto, no estamos escudriñando aquí la realidad cotidiana de las conductas: no damos nada a los pobres, les damos poco o mucho, les lavamos los pies el Jueves Santo o nos negamos con horror a hacerlo (como lo confesó Joinville a san Luis); no importa: ya que comentamos el libro *De beneficios*, de lo que hablamos es de la moral libresca, de la de un libro, sea la Biblia o el Corán. Para la caridad (como conducta y no como metafísica y como verborrea edificante) existe otra mitad del mundo, los Pobres; la beneficencia pagana los pasa por alto como categoría; no parte del indigente sino del benefactor y del reconocimiento que se le

[5] Dessau, núm. 7602 (y también *Inscriptions latines de l'Algérie*, II, 620). Compararé esto con un texto de "sabiduría media", los *Dicta* o *Disticha Catonis*, núm. 47: "No desprecies al que es menor que tú"; dístico 20: "cuando un amigo pobre te haga un pequeño regalo, acéptalo con aire alegre y no olvides elogiar grandemente el regalo". En el pensamiento pagano, los pobres en el sentido moderno del término, los verdaderos pobres, mendigos, indigentes, son existencias viles: lo más bajo del género humano que se deshace en polvo. Sólo el cristianismo hará de esos pobres una categoría positiva, una mitad del mundo, siendo la otra la de los ricos, los Grandes; *cf.* B. Groethuysen, *Origines de l'esprit bourgeois en France: l'Église et la bourgeoisie*, Gallimard, 1956, pp. 167-194 [Hay traducción al español del FCE]. Por lo demás el clientelismo, con sus virtudes de beneficencia y de gratitud subsistía, desde luego, en las sociedades cristianas, como en cualquier otra sociedad antes del siglo XIX.

debe. El benefactor conoce sobre todo las desdichas o las ambiciones que percibe cuando mira a su alrededor, desde el lugar social en que se encuentra; sus beneficios descienden, naturalmente, sobre su medio social cercano. Séneca, entregado a su interiorización de la moral del beneficio, pone pocos ejemplos de beneficencias; los historiadores de la clientela y del mecenazgo sacan pocas fichas de su lectura de *De beneficios*, pero esas fichas son sintomáticas: los ejemplos de beneficencia que acuden a la pluma de Séneca consisten en haber favorecido candidaturas a algunas magistraturas o a sacerdocios del Estado, haber dado gladiadores o fieras a un magistrado que tenía que ofrecer espectáculos al pueblo, obligado por su cargo; haber socorrido con un préstamo en dinero a un amigo en aprietos; Séneca precisa en tres ocasiones que un benefactor no debe negarse a que el obligado le devuelva su beneficio, lo cual nos parece extraño mientras ignoremos que, en un clientelismo, devolver un beneficio, devolver al prestamista el dinero que se le debe, equivale a negar el nexo de dependencia; obligar al prestatario a seguir endeudado es conservarlo en nuestro poder... En otra parte, la pluma de Séneca se extravía un poco (I, 15): elogia la beneficencia, ya no como virtud nacida de la amistad del hombre al hombre, sino como una ostentación, una búsqueda del renombre: tal es la vieja moral griega y tal era aún, en la época de Séneca, la moral del *sponsoring*, del mecenazgo ostentoso, pues había dos morales profesadas en términos expresos: la de la virtud de humanidad, que es oficialmente la que el estoicismo había tomado por su cuenta; y una moral de la gloria, de la rivalidad de liberalidades, del campeonato del mecenazgo. Yo sospecho que Liberalis, dedicatario de *De beneficios*, fue uno de los grandes mecenas de la época de Séneca (véase VI, 42).

El propio Séneca legará a la posteridad el recuerdo de un hombre que sabía ser rumboso (Juvenal, *Sátiras*, V, 108). Tal vez cuatro años antes de *De beneficios*, cuando contestaba a sus detractores en *De la vida bienaventurada*, había multiplicado las alusiones a las larguezas que le permitía su fortuna y hasta había esbozado una teoría de la beneficencia (XXII-XXIV). Las cuestiones que plantean la beneficencia y el reconocimiento las había experimentado personalmente; los contemporáneos debieron considerar sus *De beneficios* como una apología de Séneca por él mismo.

Por todo lo que se sabe de la sociedad romana, sin gran riesgo de equivocarnos, podemos imaginar a Séneca rodeado de una tropilla de obligados, de "amigos", y casi podría decirse de amigos más humildes que declaraban ser sus "clientes"; a uno de ellos, imagino, le había prestado dinero sin intereses o con una tasa reducida; había colocado a tal otro como filósofo doméstico en una gran casa; había hecho un pequeño dona-

tivo de tierras a un joven poeta; había impulsado la carrera política de uno de sus jóvenes compatriotas españoles... Esos hombres quieren a su patrón, le tienen gratitud, comparten sus ideas filosóficas o al menos evitan plantear ese problema. Si leen *De beneficios* aprenderán en ellos que un buen patrón debe "olvidar" sus propios beneficios pero que, en cambio, el obligado no debe olvidarlos jamás; que el patrón no espera tanto que su beneficio le sea devuelto, como, en cambio, la gratitud duradera de sus obligados; éstos pueden aguardar sin impaciencia a que se presente la ocasión de demostrarla; pero cuando se presenta, la simple gratitud no basta: el obligado también debe devolver, sin duda (VII, 22-24). Lo que acabamos de leer tiene un nombre moderno: es, aun en nuestros días, un pacto de *mafia* entre un "padrino" y uno de sus compatriotas que acudió a pedirle un servicio.[6]

A decir verdad, este tipo de relación se encuentra en toda época, en cualquier institución, cualquier grupo, cualquier sociedad limitada; se encuentra doquiera que se reúnen cuatro características: que alguien tenga un poder, el de acordar o negar algo a otros; que lo tenga personalmente (sin verse limitado por una ley, un reglamento...) y él solo (pues no se siente ninguna gratitud hacia ese ser de varias cabezas: un comité de asignaciones); que el beneficio acordado vaya no menos personalmente a un individuo (pues si el emperador otorga la ciudadanía a todos los galos, esta medida colectiva no creará un nexo de gratitud personal entre cada uno de esos galos y el emperador). En suma, lo esencial del "clientelismo" puede expresarse en dos palabras: es una relación de hombre a hombre y es una decisión extrarreglamentaria de parte del benefactor o patrón; no es un intercambio: el comerciante que vende pan no deja agradecidos a sus clientes, pues el intercambio no es atribuido personalmente a los compradores.

El Poder no es el Estado, el Leviatán, o no sólo es eso; en todas partes hay poder, en cada familia y en cada pareja, en la oficina y en el taller, en la calle de un solo sentido, y esos millones de pequeños poderes forman la trama de la sociedad, cuya urdimbre está formada por millones de individuos. Doquiera que se puede ejercer un poder personal y no reglamentario entre dos individuos destinados a permanecer separados, se forma una relación del tipo de la clientela. Esta relación tiene una consecuencia característica: la decisión no reglamentada y doblemente personal produce un nexo duradero entre el benefactor y el obligado; duradero pues el nexo es afectivo: la clientela es una relación personal

[6] Cuatro siglos antes, Demóstenes decía ya que el obligado debía guardar un recuerdo eterno del beneficio, en tanto que el benefactor debía olvidarlo al punto (Corona, 269, citado por F. R. Chaumartin, *Le "De Beneficiis" de Sénèque*, Les Belles Lettres 1985, p. 102); ésta es una manifestación de la vieja virtud de humanidad, de la que volveremos a hablar.

y, por tanto, "en caliente", hecha de gratitud, de amistad; el discípulo, por ejemplo, siente admiración y gratitud hacia el maestro que lo ha instruido y lo ha escogido como sucesor. Ese nexo sólo puede extenderse con el correr del tiempo y sólo se deshace al precio de una querella, que sería tan comentada como un divorcio. La pareja del beneficio y de la gratitud se establece, pues, sobre un afecto inducido (por oposición a los afectos de elección, como la pasión amorosa o la amistad electiva).

Los afectos inducidos son tan sinceros como los demás y, de ordinario, más duraderos; son el equivalente informal y cálido de las instituciones; renegar de ellos sería renegar de una institución y arruinarlo todo con ese reniego, comenzando por uno mismo; el obligado ingrato no sólo pone en peligro su porvenir y su crédito sino que parece renegar de su propio valor (pues, al desmentir la beneficencia, desmiente su elección, por el benefactor que lo ha distinguido), y corta la rama casi institucional sobre la que se había posado. Por ello es aún más importante guardar una gratitud duradera, como lo pide Séneca, que devolver el beneficio: mientras subsista el afecto inducido, se mantendrá la posición social de ambos bandos, y los nexos sociales serán indisputados.

Si dejamos de escribir la palabra Poder con mayúscula y no hacemos del poder una especie de jinete del Apocalipsis, la beneficencia aparecerá como uno de los innumerables poderes: no es fuerza ni obligación, y dirige conductas, las de los obligados. Como lo dice MacMullen,[7] "En el futuro, vuestros obligados harán todo lo que les exijáis; por relación con ellos, gozáis de la gratitud, especie de virtual derecho de dar órdenes; y, en todas las lenguas del mundo, esto es sinónimo de poder." Bien lo reconoce Séneca, quien pide que no se tenga demasiada prisa por devolver un beneficio, deshaciéndose así del benefactor; también sabe que algunos abusan y hacen sentir en exceso al obligado lo que les debe (II, 11, 1); él mismo no se siente obligado por los favores de un tirano, escribe. Veremos que pone el dedo en la llaga de una falla de su sistema.

El clientelismo, cuyo lugar está más limitado en el Occidente contemporáneo, desempeñó un gran papel en cualquier sociedad antigua; en la propia Roma, desbordó largamente a la *clientela,* esa institución particular con sus leyes particulares, diríamos casi sus ritos, de los que Séneca sólo habla por denegación (II, 23, 3) y de los que no quiere hablar, pues su ética interiorizada no deja ningún lugar a los ritos; ya no sabe nada de la *clientela* de antaño, tan rústica en sus costumbres, en que el patrón "regenteaba a su cliente como lo haría una buena madre",[8] no quiere decir nada de la *clientela* moderna con sus obliga-

[7] R. MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome,* Yale, 1988, p. 102 (trad., *Le Déclin de Rome,* Les Belles Lettres, 1991, p. 163).
[8] Horacio, *Epístola,* I, 18, 26.

ciones de ir a saludar al patrón en su antecámara cada mañana, de recibir de él la pitanza cotidiana y de servirle de cortejo si sale a la calle. Para Séneca, lo que cuenta son los sentimientos, las virtudes. Las obligaciones de que habla se derivan de un acto de beneficencia a cualquier individuo, y no de un ingreso en el sistema de la *clientela*.

¿Qué quiere hacer entonces Séneca en *De beneficios?* Considerar en toda su magnitud las conductas de beneficencia y de gratitud (incluyendo el reconocimiento que debemos a los dioses o a nuestra patria) y filosofar sobre esas conductas, con objeto de sistematizar sus reglas y sobre todo de elevarlas, de purificarlas, haciéndolas dignas de su filosofía; en pocas palabras: con objeto de *interiorizarlas*, de hacerlas derivar de una moral del sujeto ético, de una moral de la intención y la autonomía de la conciencia, pues la moral estoica tiene por actor a un sujeto autónomo y dotado de juicio o "razón". Adopta la moral del clientelismo tal como es (a sus ojos, es algo natural: ¿no son beneficencia y gratitud dos "virtudes"?) Y la refina y la funde, para hacerla aceptable a un sujeto ético autónomo. Da al clientelismo el mismo trato que a la esclavitud: la cosa permanece inmutable, las intenciones y los modales quedan mejorados e interiorizados. Como buen estoico, tiene confianza en el sujeto humano, que es libre y de buena voluntad y que puede seguir la naturaleza: no conoce nada de términos medios: las instituciones, el clientelismo, el mecenazgo del pan y del circo; los textos estoicos mencionan sólo de paso la existencia de contratos: para hacer una virtud del respeto a los contratos (Arnim, *Stoicorum fragm.*, III, 273).

De todos modos, el simple hecho de filosofar sobre los beneficios, de reflexionar y de escribir un libro desemboca en una metamorfosis de la moral. De una moral social que no había siquiera que mencionar, ya que se limitaba a conducirse de una manera colectivamente obligatoria, se pasa a una moral que se va pregonando y va justificándose ante la razón de un sujeto humano que reflexiona. Y ese sujeto autónomo hará, por sentido moral, lo que hacía por docilidad; pues un "sujeto" es un ser que tiene conciencia y conocimiento de sí mismo y de sus razones de actuar; si el sujeto también sigue las normas habituales, lo hará de manera autónoma.

Esta metamorfosis filosófica se entronca en un movimiento histórico mayor al estoicismo; o, antes bien, aquí es el estoicismo el que no hace más que seguir un movimiento de la sensibilidad grecorromana. Ese movimiento es el de la *humanitas*, de esa sensibilidad humanitaria de la que hablamos a propósito de la carta de Séneca sobre los esclavos. Desde cuatro siglos atrás, la civilización grecorromana hacía un punto de honor de una humanización del estilo de las relaciones humanas y de los sentimientos; es bastante comparable a la "sensibilidad" y al populismo de la aristocracia europea del siglo XVIII, después de Rousseau.

No es posible transformar impunemente las conductas "morales" en una moral filosófica: tropezamos con exigencias de coherencia y de fundamento que pueden ser fatales a esa moral que se quería elevar. Una primera cosa nos sorprende, al leer *De beneficios*: el libro está centrado en el papel del benefactor y en el nexo que el obligado tiene para con él; en cuanto al obligado es antes objeto que sujeto. La beneficencia se comprende a partir del propio benefactor, y no —como lo querrían el amor o la caridad— a partir del obligado, de sus necesidades, de la necesidad en que se encuentra. Nadie grita: "¡Hay tanta miseria!" Y no se va a visitar a los pobres. Séneca se pregunta a quién deberá dar sus beneficios, de quién puede solicitar un servicio y cómo debe comportarse para con los ingratos; el acto inicial de la beneficencia es la petición de un servicio, que crea un nexo entre el benefactor capacitado a obligar y el solicitante, que quedará obligado. Séneca, quien sin embargo ha negado que los intercambios comerciales dependan de la beneficencia, en otra parte habla del "intercambio de beneficios", del *commercium beneficiorum*, para condicionar a la gratitud toda colaboración duradera de los individuos entre sí. Sólo ese "comercio de beneficios" les permite permanecer unidos para defenderse contra los peligros y las plagas. ¿Defenderse mutuamente, prestando un individuo a otro el servicio que había recibido de él? ¿O defenderse colectivamente, uniendo los hombres sus fuerzas para luchar contra un incendio de bosque? No es lo mismo, y en el segundo caso, el intercambio no interviene. Pero Séneca no siente deseos de distinguir entre el sentido social y el intercambio clientélico.

Ahora bien, si dejamos de considerar la virtud de la beneficencia ante el fondo de la clientela, todo lo que se dice en *De beneficios* se vuelve incomprensible, pues, en fin, si durante un paseo un viejo amigo me salva de ahogar, lo querré todavía más y trataremos de olvidar cuanto antes ese triste incidente; si un desconocido heroico me salva, le manifestaré calurosamente mi reconocimiento y luego, salvo en caso de un "flechazo" de amistad súbita, nos perderemos de vista: toda la vida recordaré su nombre con gratitud, pero eso es todo. Si voy a pedir un préstamo a un negociante, colega mío, eso tampoco engendrará un reconocimiento sino, en cambio, otra relación muy particular, tan rica en sentido como el clientelismo, y que se llama amistad de negocios. En dos palabras, beneficencia y gratitud son conceptos confusos que, al precio de las incoherencias que veremos, mezclan el amor (que se basta a sí mismo) y una antigua idea de la justicia retributiva, que paga bien con bien (y mal con mal).

Séneca y todos los estoicos consideraban que el hombre es amigo del hombre por una tendencia natural y que, así, Eros contribuye a mantener las ciudades *(Stoicorum fragm.*, I, 263); según ellos, la beneficencia era

una de las funciones naturales *(kathekônta)* que cumple el sabio *(ibid.*, III, 85 y 501). Por último, ponían *(ibid.*, III, 273) el reconocimiento o *eucharistia* en el número de las "virtudes segundas" (es decir de las diversas aplicaciones de la virtud primera). Encontramos así, lado a lado el amor y una cierta justicia que paga beneficio con beneficio, como quien devuelve un préstamo de dinero.

Pero, si el amor está presente, la justicia sale sobrando y arruina el sistema. Si el amor es el principio de los beneficios ya no se impone la gratitud o, mejor dicho, no tiene razón de ser. Un sujeto amante presta servicios a su alrededor así como un manzano produce manzanas, como un emisor emite y como un poeta escribe: para aliviarse de lo que le sobra. Por otra parte, los beneficiarios de sus bondades harán lo mismo: emiten a su alrededor, sin pensar en un comercio; no dirigen especialmente los haces de su emisión hacia el emisor de quien han recibido algo; no hay intercambio, no hay más que emisiones que no devolverán lo recíproco sino por casualidad.

Pero, si mezclamos ese esquema con el del intercambio de clientela, todo se vuelve confuso. De Sócrates y Séneca a Santo Tomás de Aquino se deberá afirmar, a la vez, que el benefactor espera alguna gratitud, pero que sólo actúa por bondad desinteresada; y que el obligado deberá devolver materialmente el beneficio, pero que su retribución sólo tendrá valor moral si va unida a ella un auténtico sentimiento de gratitud. En su *Metafísica de las costumbres*, Kant deberá separar así la "gratitud activa" de la "gratitud simplemente de afecto". Comprendemos lo que ha ocurrido: Séneca partió del amor, de la amistad del hombre a los hombres; tomó en consideración algunas virtudes muy estimadas por la moral común, la beneficencia y la gratitud; según él, no se trataba de hacer una crítica "desconstructiva": la época casi nunca lo hacía y el estoicismo era una bestia de carga que no se atrevía a rechazar el fardo de los deberes; por tanto, Séneca olvidó y borró la materia social e institucional del comercio de beneficios, pero en cambio conservó los deberes relacionados con esta materia: a saber, los deberes de gratitud. Y de ahí, calor o frío: Séneca se ve atenaceado entre una moral del amor desinteresado, una moral retributiva, y una interiorización, que obliga a añadir un sentimiento de gratitud a la materialidad de la retribución.

Séneca sale del apuro por medio de un corte de cuentas y de algunas vacilaciones. El benefactor, escribe, siendo un hombre desinteresado, debe olvidar inmediatamente su beneficio, y no acordarse de que se le debe una retribución; en cambio, el beneficiario jamás deberá olvidar que debe un beneficio. En suma, la memoria del segundo permite al primero, confortablemente, una pérdida desinteresada de memoria. Sin embargo, sólo cuentan las intenciones: la gratitud consiste menos en devolver

el beneficio que en conservar en el corazón un sentimiento de gratitud; pero, añade Séneca *in fine* (VII, 22-24), "He llevado un poco lejos la hipérbole para hacerme entender mejor: en realidad, estoy seguro de que el simple sentimiento de gratitud no basta y que el obligado debe, además, devolver el beneficio que ha recibido." En otra parte, Séneca vacila; sí, el benefactor debe olvidar el beneficio que acaba de acordar; pero no exageremos: deberá, cuando mucho, no hacer valer su liberalidad, no hablar en público de su beneficencia. Muy bien sabe Séneca que un benefactor romano no siempre era desinteresado y que algunos hacían que su deuda pesara mucho sobre sus obligados (II, 11, 1); tampoco ignora que, estando en la necesidad, se puede tener la desdicha de tropezar con un benefactor poco amable, poco estimable: ¿habrá que quererlo, empero, y podremos hacerlo? Por mucho que se asemejen los afectos de elección y los afectos inducidos, un corazón un poco delicado siente que esos amores no son los mismos... Séneca no ve otro remedio que escoger bien al benefactor al que nos preparamos a hacerle una solicitud.

Es muy probable que la importancia histórica de *De beneficios* resida en la influencia educadora que ese libro ejerció sobre la sociedad. Es evidente que en el fondo no cambió nada las cosas, pero sí enseñó a los "patrones" a no hacer sentir demasiado brutalmente el peso de su beneficio, a simular que ignoraban su superioridad social sobre la muchedumbre de esos obligados, a rechazar sin brutalidad ni altanería, a saber mostrarse, como se dice, comprensivos. Roma era una sociedad en que los senadores se echaban a la cara insultos de carretoneros, en que la presencia de los esclavos había habituado a todo el mundo a la violencia y a la grosería sexual, donde era permitido, y hasta recomendado en nombre de la franqueza *(parrhèsia)* hacer sentir a los inferiores su inferioridad; grosería de que el propio Séneca nos ofrece involuntariamente un ejemplo, tomado de su propia manera de proceder (carta a Lucilio, 12, 3). *De beneficios* pudo enseñar a los señores romanos a acomodar amablemente sus facciones cuando recibían a un solicitante humilde.

El tratado *De beneficios* es, ante todo, un tratado del nexo de gratitud: la psicología del benefactor no figura apenas, y parece que se da por sentada; es un manual de clientelismo humanizado, escrito por un patrón y para uso del patrón. El problema del intercambio del beneficio y de la gratitud, interpolación sociológica en el seno de la filosofía, sólo arraigará a finales del siglo XVIII, con Adam Smith, quien verá en el intercambio comercial una liberación del individuo (puesto que un negociante tiene tantos clientes, que son remplazables entre sí, y que él queda liberado de todo nexo para con ellos).[9] El propio Smith, cambiando el sentido de

[9] Adam Smith, citado por L. Boltanski y L. Thévenot, *De la justification: les économies de*

la palabra de *gratitude* llamará "gratitud" al sentimiento de simpatía desinteresada y de estima que siente un espectador neutro, no mezclado en el asunto, al ver a un hombre cometer una buena acción en beneficio de una tercera persona que no es ese espectador, el cual admira desde su rincón, imparcialmente, y no debe nada a nadie.[10] Comienza la época del individualismo moderno, la del reglamento y del mercado que, siendo iguales para todos, son individualistas en el sentido de que deshacen los nexos interindividuales.

Terminemos con una cita del gran precursor de la modernidad: "El hombre libre que vive entre ignorantes procura, cuando puede, evitar sus beneficios. Pero el hombre libre procura unir consigo a los demás hombres por la amistad y no devolver a los hombres beneficios equivalentes conforme al afecto de ellos."[11] Por otra parte, "prestar ayuda a cada individuo excede en mucho las fuerzas y el interés de un particular"... "por lo cual, el cuidado de los pobres incumbe a la sociedad entera y sólo concierne al interés común".[12] A la beneficencia sucede el ideal occidental moderno de individualismo universalista y reglamentario, y de redistribución colectiva de las ventajas.

la grandeur, Gallimard, 1991; *cf.* J. Mathiot, *Adam Smith: philosophie et économie*, Presses Universitaires de France, 1990.

[10] Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (1979), II, 1, 1, citado por H. Reiner, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. v. "Dankbarkeit".

[11] Spinoza, *Ética*, IV, 70.

[12] *Id., ibid.*, IV, apéndice, 17.

XVI. CARTAS A LUCILIO

SÉNECA es, ante todo, el autor de las *Cartas a Lucilio*; ni *De la ira* y ni siquiera *De beneficios* habrían bastado para asegurar su gloria: exceso de facilidad, de difusión, de unción. Sólo su teatro puede rivalizar con las *Cartas*, por una mezcla de realismo y de exceso o, como dice Jacques Gaillard, por su "intensidad cruel" ante la "fuerza trágica" de la tragedia griega. El mérito de las *Cartas* está en lo que llamaríamos su sinceridad, su acento personal, que no es otra cosa que la posesión de un espíritu o una doctrina que él ya ha interiorizado. Ese fenómeno de un ego transformado por ideas se muestra a plena luz ante nuestros ojos y, por contagio, suscita en el lector un deseo de compartir esta fascinación. Estamos diciendo que las *Cartas* son un texto cálido. Pero hay más: tienen el privilegio casi poético de estar imbuidas y de imbuir al lector en una atmósfera que sólo les pertenece a ellas y que individualiza la obra; están rodeadas de una cierta luz y de una cierta penumbra. Raras son las obras de pensamiento que tienen esta aura; ésta no se debe a la profundidad de las ideas y no sólo se debe a que un pensador también sea buen escritor. La belleza no sólo es cosa de literatura, y las *Cartas* son un ejemplo de belleza propiamente filosófica. Spinoza o Wittgenstein tienen su aura, Kant no la tiene ni Cicerón, quien sin embargo expuso el estoicismo con elegancia, cierto encanto cortesano y hasta rapidez y claridad.

Abordemos otra obra filosófica que también tiene un aura, el gran poema del epicúreo Lucrecio; al punto, ante nuestros párpados, en las márgenes de nuestra conciencia, se despliega una noche estrellada. La debemos al tono ferviente del poeta, ese tono probo, cándido, casi ingenuo, pese a la profundidad de la convicción. No nos vemos inundados de claridad, como en el siglo de las Luces: permanece la noche, la de un mundo sin providencia, ni hostil ni amistoso; pero *(suave mari magno)* esta noche serena cintila con los astros de la sabiduría.

La atmósfera de las *Cartas* es muy diferente; en una penumbra intimista que bien podría no estar al abrigo de amenazas exteriores, se eleva una vocecilla solitaria y tan verdadera que no olvidaremos nunca sus entonaciones: "Sí, harás bien, caro Lucilio: decide liberarte a ti mismo. Hasta hoy te arrancaban tu tiempo, o te lo robaban, o tú te extraviabas [...] sólo vemos la muerte ante nosotros, mientras que una gran parte de la muerte está ya a nuestras espaldas..." La voz no enseña ni se jacta; exhortación o confesión, revela una fe profunda. Séneca piensa en voz alta,

se habla a sí mismo tanto como a Lucilio. Es el tono justo, sin ambición; Séneca se convence, tanto como quisiera convencer a otros. Nos pone en una situación de apremio porque él mismo se siente en ella.

Y sin embargo el estoicismo es, en principio, un método de vida serena; con su contemporáneo, el epicureísmo, tiene en común la "profunda convicción de que los individuos pueden expulsar todo accidente de su existencia y aspirar, gracias a la sola razón, a volverse invulnerables como los dioses, y a bastarse a sí mismos".[1] Las dos doctrinas rivales presentaban, en realidad, un mismo cuadro; de todos modos, el tema de un cuadro es una cosa y su atmósfera luminista es otra; los colores de las *Cartas* son de sombra; Séneca elogia 20 veces la muerte creyendo minimizarla; desarrolla un lirismo del suicidio, considera la vida social como una lucha de todos contra todos (cartas 103 y 107) y hace del desprecio a la vida la piedra de toque de su mensaje (carta 111, 5).

Entre el estoicismo de los fundadores, Zenón y Crisipo, y el de Séneca, tres o cuatro siglos después, hay la misma separación que entre la pintura religiosa de Florencia y de Siena alrededor de 1400, y la pintura religiosa del Caravaggio tras el drama de la Reforma. El estoicismo original es un exvoto sienés ingenuo y luminoso; por más que se afirme la diferencia entre una humanidad loca y la Ciudad de los Sabios, no se saca la consecuencia: el mismo fondo de oro rodea al santo y a los pecadores, y sólo su aureola nos permite reconocer al primero. Con Séneca han pasado siglos y abandonamos ese *quattrocentismo* por el tenebrismo de un exvoto del Caravaggio; un rayo de luz atraviesa esta oscuridad: es el del sabio, promesa más admirable que creíble. En adelante el hombre de bien llevará la vestimenta de todos y se alojará en un albergue. Esta transformación del estilo (más que de la doctrina) no es, necesariamente, el reflejo de las de la "sociedad" y de la Ciudad; es, antes bien, una pérdida de fe en la capacidad de la sabiduría para asegurar el paraíso en la tierra; el candor de los primeros predicadores del estoicismo se ha disipado y la doctrina se repliega ahora sobre el culto del esfuerzo más que sobre las certidumbres de la promesa. Evolución interna, especie de desintoxicación en que, por haber creído y esperado en exceso, se acaba por *querer* y por contar más con las propias fuerzas que con los dones del cielo.

Es sorprendente lo que se tardó Séneca en florecer como prosista. Las *Cartas* son obra de un sexagenario. Pero su autor sabe que está escribiendo su obra maestra y promete la posteridad a quien tenga la fortuna de ser su correspondiente (carta 21, 3-4). El viejo escritor achacoso, dispuesto a sacrificar su salud en aras de su obra (carta 65, 1) se enfrenta a

[1] Ph. Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: the Pleasures of Invulnerability*, Cornell University Press, 1988, Introducción, p. 1.

la enfermedad, al asma, y se mata trabajando; entre 61 o 62 y abril de 65 nacen así *De beneficios* o al menos sus últimos libros, las *Cuestiones naturales*, las *Cartas* (cuyo fin se ha perdido y que contaban antaño una centena de páginas más que en el formato actual) y una *Filosofía moral* que el suicidio dejó inconclusa y de la que no queda nada.

Por último, en el género epistolar, en la relación de hombre a hombre, es donde florece Séneca; ¿porque esta forma literaria era más cómoda para un hombre que tenía trabajo para ordenar sus ideas, como se ha dicho? Seguramente, no: no vemos que el Séneca de los *Tratados* se haya preocupado jamás por ordenar. El principal interesado tenía otra explicación: "Los remedios del ánima fueron descubiertos por los Antiguos; encontrar de qué manera y cuándo hay que aplicar: tal es el sentido de mi busca" (carta 64, 8). Lo que acaso quiera decir dos cosas distintas, según que se considere a Lucilio destinatario de las *Cartas*, o a su propio autor. En el primer caso (que al principio era el bueno, si hemos de creer en la antigua teoría de la casuística de los preceptos), Séneca quiso adaptar las reglas demasiado generales de la doctrina estoica al caso individual de Lucilio; procedió como director de conciencia. En el segundo caso, que el lector considerará el más probable, las cartas a Lucilio sirvieron a Séneca de pretexto para explicarse consigo mismo y para confesar aquella fe filosófica en que desbordaba su celo.

Esas cartas dirigidas a Lucilio (pese a una o dos ardientes declaraciones de amistad, esto último no era más que un pretexto) son para Séneca la ocasión de desarrollar sus convicciones y las meditaciones cuyo incesante murmullo acompañaba el trabajo del viejo filósofo sobre sí mismo. Cuando alguien se dirige a todos, como en los *Tratados*, hay que exponer razones, seducir, olvidarse de sí mismo; cuando se escribe una carta a uno solo, elevado al papel de gran amigo y halagado de serlo, se puede dejar ver la convicción que se desborda; y si esta correspondencia tiene como pretexto dirigir la conciencia del amigo (o, más exactamente, convertirlo), se puede contar con el contagio del ejemplo, y esperar que el narcisismo de ese explayamiento tenga efectos altruistas.

Hay quienes han preferido cerrar los ojos ante el filósofo que hay en Séneca (el cual casi no es original ni profundo) para no ver más que al escritor; se elogia la finura psicológica, la sensibilidad y la experiencia humana de éste; pero esas cualidades acaso no sean inmensas en él; tal vez la fascinación que ejercen las *Cartas* provenga de un filtro más poderoso. Las *Cartas* dejan oír una voz grave, patética, genuina, que monologa con sus convicciones, sus sueños, confiesa sus flaquezas y habla sin cesar de grandes objetos como felicidad, virtud, que parecen ser el mobiliario de su vida cotidiana. Cierto que los libros de filosofía tratan sin cesar de esos mismos objetos; pero aquí vemos que alguien los vive, vemos a alguien

viviente. Es decir, las *Cartas* tienen cierto parentesco con el arte del teatro. Convertido en encarnación de su doctrina, penetrándola y acusándose de sus desfallecimientos, Séneca es involuntariamente, ante nuestros ojos, el héroe de una tragedia, de una de esas obras maestras del escenario de que se dice que el héroe parece verdadero, que rebosa vida. Después de todo, las sabidurías helenísticas son "arte de vivir" que tienden a la estetización, a una estilización de la existencia.

Más que ninguna otra doctrina, el estoicismo se prestaba a esos efectos de *theatrum philosophicum*. Pues, ¿qué es un personaje "vivo"? Nietzsche lo ha dicho todo:[2]

> Cuando se dice que el artista crea personajes verdaderos, tal es una bella ilusión; de hecho, no sabemos gran cosa de los hombres auténticos y vivos; a esta situación tan imperfecta ante el hombre es a la que responde el artista: hace bocetos de hombre, tan esquemáticos como lo es nuestro conocimiento del hombre. Una o dos características a menudo repetidas, con mucha luz encima y poca penumbra alrededor, más algunos efectos poderosos, responden bastante bien a nuestras exigencias.

La doctrina estoica ofrecía todo esto: una hermosa iluminación y dos o tres ideas sobre el hombre; nada más, pues no brillaba por su sutileza psicológica. Pero ¿tenían La Rochefoucauld o Dostoievsky más de tres ideas? No, felizmente, pues si no su pintura se habría vuelto un simple cosquilleo confuso y grisáceo.

Sin duda, es el filósofo quien ha hecho aquí la grandeza del escritor, y su *cosidetta* sensibilidad no es más que la interiorización de dogmas, la cual no desemboca en un progreso de la teoría, sino en un efecto de arte. Podemos contar con el artista que hay en Séneca por haberlo presentido; también se arrojó con todas sus fuerzas a escribir las *Cartas*; puso en ellas la energía de que dispone un hombre que, en adelante, trabaja a la altura de toda su capacidad. En su dispersión aparente, las *Cartas*, concentradas en una crisis de dos o tres años, tienen la unidad de efecto y de inspiración de una sola y vasta composición. Hasta en cada detalle, es asombroso su progreso sobre los *Tratados*. Séneca, que era difuso, se ha vuelto lacónico; débil inventor de ideas, débil "ensayista" de fácil pluma, vemos que ha conquistado la densidad y, con ella, cierta profundidad. También aquí tuvo que llegar a la sesentena para conquistar la maestría; sólo en esta edad penetró verdaderamente en las articulaciones del estoicismo. Y modificó el colorido de los dogmas, si no los dogmas mismos. El primer estoicismo, el de los padres fundadores, prometía una dichosa travesía de la existencia a viejos sabios de ojos cándidos

[2] Nietzsche, *Humano, demasiado humano*, núm. 160.

y maravillados, dispuestos a esperarlo todo de una teoría, atletas del deber y felices en su barril de Diógenes; el estoicismo de Séneca es una decisión de valor para atravesar un mar proceloso; la felicidad prometida deja el lugar al fervor por un Ideal del Yo, por la grandeza de alma, por la simple virtud y por un lirismo del suicidio. Este político y banquero, hombre de componenda, de prudencia o aun de astucia, ha terminado por identificarse con lo que predicaba, y acabará por inmolarse a una ilusión libresca, que en las *Cartas* se vuelve la realidad segunda. Íntima se ha vuelto la afinidad entre Séneca el filósofo y Séneca el poeta trágico.

Por ello, si reflexionamos, las *Cartas* son obras de una especie que se ha vuelto escasa. No faltan los libros santos por el mundo, ni los manuales de piedad: itinerarios espirituales, Cuarto Evangelio, *Pilgrim's Progress*, Milarepa. Hasta existen exposiciones narrativas, con imágenes, Tchuang-tseu. Pero no existen muchos libros que presenten en escena a un individuo y hagan ver lo que ocurre cuando éste (conforme al "corporalismo" estoico) se ha transformado en hombre-doctrina, pero no para predicar, sino para verse y mostrarse. Tanto menos existen semejantes libros cuanto que, desde hace dos milenios, los grandes monoteísmos doctrinales han confiscado la vida interior a las sectas de pensamiento, en provecho exclusivo de una religión.

Hay un "mundo" de Séneca, así como se habla del mundo de Corneille o del de Balzac. Puesta en escena de una doctrina que se ha vuelto ese mundo y no didactismo, las *Cartas* son favorecidas por sus propios límites, por el sectarismo en que se encierran como en un marco que se "añade a la pintura"; hasta las favorecen sus insuficiencias filosóficas. El compromiso personal de su autor es cálido, la exposición de las ideas es fácil, no mata la vida por exceso de rigor teórico, y sin embargo reposa sobre algunos pilares que (lo presentimos) están sólidamente fundamentados, lo que sugiere la misma profundidad implícita bajo páginas más superficiales. Todo ello se encuentra en una penumbra cuya falsa serenidad solitaria no engaña a nadie; sentimos que en los alrededores ocurre un drama. El rayo de luz que atraviesa la escena sin iluminarla ni tocar a los actores constituye otra sorpresa: estamos más familiarizados con las místicas religiosas, teístas que con una espiritualidad naturalista, cósmica, cuyo fervor va menos a un dios impersonal al que no se interpela ni se suplica, que a la imagen luminosa del propio sabio.

Así las *Cartas* no son un libro que deba gustarse frase por frase ni carta tras carta: hay que leer 30 páginas de un tirón, o nada. Tal epístola didáctica irá seguida por consideraciones patéticas, y esta diferencia nos da la medida del héroe del drama. Sólo cuenta aquí el efecto de conjunto. Siempre es importante descubrir a qué distancia hay que contemplar una obra de arte; un Velázquez se mira desde cinco metros, un cubista

de la gran época, a diez (si no, su fría armonía se convierte en grisalla y su arquitectura no es más que una mezcolanza) y un Terborch a 30 centímetros. El que ha tenido la carga de revisar frase tras frase la traducción de las *Cartas*, abandona, decepcionado, esta tarea: ha trabajado con microscopio; es la relectura de conjunto, durante la corrección de pruebas, la que nos devuelve la fe; pues la calidad del detalle no es excepcional en Séneca, y su toque personal no tiene finura: sólo es eficaz; es el drama en su integridad el que se nos impone soberbiamente.

Lo que ha hecho Séneca vale más que si hubiese expuesto el estoicismo con una profundidad por doquier igual: se ha instalado en el corazón de la existencia estoica, se ha empapado de su principio y ha adivinado, con seguro instinto, las actitudes que se derivaban de la doctrina; siempre había encarnado bien ese papel, aun si no supo siempre comentarlo. Y si hay que leerlo por decenas de páginas es porque el secreto de su declamación está en el movimiento: sentimos mejor la rapidez con que nos arrastra cuando vemos que la corriente se precipita por un largo declive. Aparece entonces la verdadera función de un detalle en el cual nos habíamos fijado porque no era difícil de percibir, y chocaba con el gusto académico: a Séneca le gusta terminar cada articulación con una ruptura de la pendiente, con una frase efectista, una sentencia esplendente. Se ha hablado de preciosismo, de abuso de retórica, así como se ha criticado el culteranismo de Shakespeare y el mal gusto de Balzac. De otra manera juzgaremos si volvemos a colocar el procedimiento en el conjunto: esos minúsculos torbellinos locales, esos paros de la corriente contra una roca donde brota por sí misma hacen más sensible al ojo el empuje poderoso del torrente; rompen el encanto que nos mecía, de una elocuencia demasiado unida.

Vemos aquí, pues, la obra en que un hombre habla de sí mismo, sube al escenario, expone sus ideas, habla de su modo de vivir, como Montaigne, cuyo "yo" pudo parecer odioso; hasta llega a narrar su juventud. Esto es literatura personal y nada nos parece más natural. Ahora bien, eso lo era menos en la Antigüedad que en los tiempos de Montaigne y de Pascal, y ésta es otra originalidad.

En la Antigüedad, un escritor no era libre de hablar de sí mismo como no fuese con fines de edificación religiosa o filosófica; entonces, el mejor medio de convencer era poner como ejemplo la propia existencia. En cambio, un poeta no hablaba de sí aun cuando escribiera "yo"; cuando Arquíloco declara: "Las riquezas del Gran Rey no me perturban apenas", no nos abre su corazón: dice lo que cada quien debe pensar de la riqueza. Si el poeta escribe versos de amor, si narra sus noches y describe a sus mancebas, esto se considerará ficción y, en efecto, el eventual material autobiográfico será elaborado según esquemas ya convenidos y

ficticios.[3] Cierto, casi no se habla de amor, así sea en verso, si personalmente hay poco o ningún interés en ello; pero lo que se dice debe suprimir todo aspecto de confesión sincera.

A pesar de todo, en dos dominios se puede y se debe hablar de sí mismo sin ambages. Un fiel que ha desconocido a un dios o ha blasfemado de él y al que la divinidad ha castigado, o un enfermo al que el dios ha curado, deben contarlo para dar testimonio de la potencia o de la bondad divina, edificando así a los otros hombres. San Agustín continuará la tradición de esas "confesiones" paganas y, como Séneca, confesará sus flaquezas. Un filósofo puede hacer lo mismo, y por idéntica razón. Plotino narraba su juventud ejemplar a sus discípulos más directos. Con ese pretexto, Séneca encuentra un placer en evocar, en favor de Lucilio, el recuerdo de sus estudios y de su celo de adolescente, cuando tenía 15 años.[4]

No volvamos a los años críticos 63-65, cuando fueron escritas las *Cartas*, teniendo como intermedio el incendio de Roma en 64; hemos visto[5] que, por el simple hecho de que la obra era filosófica, se hizo sospechosa a ojos del gran visir de Nerón; sospechosa de antineronismo, ya que no era neroniana sino estoica. Hemos visto también que Séneca jura en ella que no provoca a las autoridades legítimas; ahora bien, ésta es una extraña manera de no provocarlas: poner al mundo como testigo de que no se está provocando.[6] Antes bien, vamos a narrar las circunstancias del nacimiento de esta obra maestra y el papel que en ella desempeñó Lucilio, o que Séneca le asigna.

[3] Walther Kraus, *Aus Allem Eines: Studien zur antiken Geistesgeschichte*, Heidelberg, 1983, cap. 14: "Zur Idealität des *Ich* in der römischen Elegie"; P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, Seuil, 1983 y 1992; Maria Wyke "In Pursuit of Love: the Poetic Self and a Process of Reading", en *Journal of Roman Studies*, 79, 1989, p. 145.

[4] Dicho sea en esta ocasión, el relato de la carta 108, 22 parece mal fechado. Se ubica "en los primeros años del reinado de Tiberio, época en que los ritos exóticos se habían celebrado *[sacra movebantur]*, pero eran sospechosas las abstenciones alimentarias que yo respetaba". Ahora bien, sabemos que en 19, Tiberio acabó por expulsar de su capital a las religiones exóticas (entonces era emperador desde hacía cinco años, y Séneca tenía 20). Lo que nos dice Séneca es que antes de 19, sólo las abstenciones alimentarias caían bajo las amenazas de persecución; el relato de Séneca se sitúa, pues, antes de 19; el futuro filósofo tenía, así, entre 15 y 20 años cuando estudiaba la filosofía y respetaba las prohibiciones alimentarias pitagóricas.

[5] Véase el Prefacio, pp. 171 y 173.

[6] Además, en las últimas cartas, bajo el efecto de su decepción y de la tiranía neroniana, Séneca se vuelve amargo y extremista, desesperado de la sociedad y de la humanidad, y se pone a escribir lo que antes no habría escrito nunca: que Roma un día llegará a su fin, como Atenas (carta 71, 15), que la guerra (toda guerra) es un asesinato colectivo (carta 95, 30); que la escuela de gladiadores es una escuela del asesinato (carta 90, 45 y 95, 33); que las procesiones de acción de gracias *(supplicatio)* no son más que un derroche de lujo (carta 110, 14-19 y la nota).

Séneca habla a menudo de los gladiadores y, antes de esta carta tardía, el estudio atento de esos numerosos textos muestra que sólo siente admiración por los gladiadores libres (el caso de los condenados es muy distinto).

Miembro de la pequeña nobleza, el futuro correspondiente de Séneca no era el de un hombre cualquiera: era un poeta conocido, un hombre de moda, a quien Séneca pudo llamar célebre, tal vez con cierta indulgencia (carta 19, 3-4). Se necesitaba por lo menos un comienzo de reputación para atreverse a hacer lo que hizo Lucilio: escribir al más grande escritor de la época, a un familiar del emperador, para confiarle los tormentos de su alma: Lucilio quiere organizar su existencia, dejar de vivir al azar. La primera de las *Cartas* ("sí, harás bien, caro Lucilio: decídete a liberarte de ti mismo") es la respuesta a esta misiva; Séneca se había informado o sabía: no ignoraba ni la notoriedad del hombre ni su buena conducta en tiempos de la tiranía de Calígula.[7] Se inició así una correspondencia que al principio no estaba destinada a la publicación (las 15 o 20 primeras cartas son respuestas breves: Séneca no se ha precipitado aún sobre esta nueva empresa ni ha visto el partido que puede sacarle). Se trata sin duda de un intercambio de cartas reales: jamás se tratará de una ficción literaria; pero Séneca pronto decidirá convertir esas verdaderas cartas en una obra, tras su examen y revisión: el envío de las misivas a Lucilio irá seguido periódicamente por su publicación en volúmenes. Cartas, pues, a la vez reales y "literarias". De todas maneras, desde su comienzo esta correspondencia excluía todo carácter privado: tenía un tema obligado, era una correspondencia filosófica en que un poeta conocido pedía más luces a un pensador ilustre. La decisión de publicar fue tomada pocas semanas después, desde la carta 21, aquella en que Séneca promete a Lucilio la inmortalidad. Esto no debió de disgustar a Lucilio: se convertía así en protagonista; tampoco Séneca estaba descontento: tenía allí ocasión y materia para escribir la obra de su vida.[8] Podemos adivinar cómo la perspectiva de una publicación subsecuente debió influir sobre esta correspondencia y complicar las relaciones de los dos hombres; en la carta 75, 1, Lucilio se inquieta por su reputación y por la de su maestro: ¡sugiere a Séneca que cuide más el estilo de sus cartas!

Ambos, que tenían en apariencia la misma edad (pero Séneca es, con mucho, más célebre y está mejor situado) se tratan como de escritor a escritor, intercambian libros (cartas 45, 3 y 46, 1) y esta carta 46, breve como un viaje en ascensor, elogia la última producción de Lucilio, y equivaldría en nuestra época a una crítica favorable en una gran revista literaria; las *Cartas* son producto de un interés mutuo. Lucilio, que no se ha vuelto estoico ni ha prometido convertirse, se inicia en la "vida conforme a la filosofía" en general y en una relación privilegiada y pública con su célebre

[7] Véanse las *Cuestiones naturales*, de Séneca, IV A, prefacio, 13-18.

[8] Podemos ver lo muy académico que sería reducir el problema al dilema de saber si las *Cartas* son una correspondencia real o ficticia. Véase K. Abel en la revista *Hermes*, 109, 1981, p. 472.

interlocutor; Séneca acepta el papel de proselitista (más que el de director de conciencia), y se da a veces aires autoritarios; necesita de Lucilio pero, en realidad, no se interesa mucho ni en la persona ni en el alma de su correspondiente, que le sirve de pretexto para escribir todo lo que le pasa por la cabeza; sin embargo, no deja de repetir que Lucilio va por buen camino.

A este interlocutor ahora indispensable, Séneca se apresuró a ponerlo bajo su ala, prometiéndole una amistad invariable (carta 9, 10), una de esas amistades por las cuales estamos dispuestos a acompañar al amigo hasta la muerte (carta 6, 2) y, según la costumbre de la época, le declara sus sentimientos en términos apasionados (carta 49, 1), de los que la malicia moderna no debe sacar ninguna conclusión. Salvo que, en tiempos de Nerón, una "amistad hasta la muerte" podía ser tomada al pie de la letra algún día por el gran visir[9], lo cual no podía ignorar Séneca. El maestro conocía, por los rumores, los hechos y los gestos (carta 43, 1) del discípulo al que no había vacilado en comprometer, y lo observaba de cerca. En la célebre carta sobre los esclavos, escribe a Lucilio: "Me hizo feliz saber, por quienes tienes cerca de ti, que vives en familia con tus esclavos" (carta 47, 1) y lo felicita por esta hermosa actitud. Hay que llegar a la carta 107 para saber la verdad: Lucilio era en realidad un amo maligno y duro y, de manera general, pasaba por hombre de mal carácter. Por ello, la carta 47 había explicado extensamente que nuestros esclavos son hombres, son nuestros amigos humildes, so capa de felicitar a Lucilio por su conducta, como lo exigía la cortesía de la época, Séneca le reprochaba precisamente no hacerlo. Pero el principal punto de fricción era el problema de la ociosidad filosófica. En esos años neronianos, Séneca llegó a la convicción de que no se puede filosofar si no se renuncia a los negocios, y desea que Lucilio lo imite renunciando a su carrera de alto funcionario (carta 19, 11); ese precio tiene la inmortalidad literaria que le valdrá su correspondencia (carta 21, 3-5). Lucilio no parece tener prisa por obedecer; quiere, antes, hacer fortuna (carta 17, 5). Séneca siente que provisionalmente debe ceder (carta 22, 3) para después triunfar en toda la línea; yo supongo que Lucilio conserva su puesto, pero ha prometido a su correspondiente no aceptar ninguna otra función (carta 31); algunos meses después, Lucilio sigue fiel al puesto (carta 45, 2); por último, tras casi un año de haber comenzado la correspondencia, Séneca da un grito de alegría: Lucilio se consagra ahora al ocio filosófico (carta 68, 10). El imperativo de ociosidad no era, sin embargo, un dogma entre los estoicos; por lo contrario: no era sino una interpretación de circunstancias o una elección personal de Séneca; por regla general, un buen estoico toma parte en los negocios y debe llevar

[9] Véase Prefacio, pp. 138 y 184

una vida activa. El lector se queda con la impresión de que a Séneca le gustaba dejar sentir, en algunos puntos, su autoridad.

Dejemos de lado el análisis de lo que se llama la dirección de conciencia antigua; Madame Hadot ha mostrado que esta relación no era algo instituido ni específico y que en cambio se inscribía en algún nexo social preexistente: autoridad de un senador, de un gran escritor, de un patrón sobre sus clientes, etc.; al paganismo le era ajena la idea de que la obediencia al maestro no sólo es uno de los medios del aprendizaje sino uno de sus objetivos; humildad y docilidad no eran virtudes.[10] La superioridad o al menos la anterioridad del maestro (que ya sabe) depende de la capacidad de sus discípulos, desigualmente dotados, hasta tal punto que esto no excluye una cierta autoridad; la enseñanza proviene tanto de la persona del maestro, de su conducta ejemplar, como de sus lecciones: la simple frecuentación de un gran hombre, escribe Séneca a su correspondiente, tiene efectos inexplicables pero poderosos.

Las palabras tienen el sentido que se les atribuye, y las de la dirección de conciencia valen tanto como cualesquiera otras; sin embargo, no deben engañarnos: "empresa de conversión" expresaría mejor las cosas. Además, como lo escribía Bréhier,[11] presenciamos menos una dirección efectiva que el empleo de una forma literaria, la correspondencia filosófica (cuyo ejemplo había dado Epicuro); "el correspondiente sólo desempeña en esta empresa un papel menor". Séneca piensa más en sus lectores que en Lucilio. No siempre responde a las preguntas de su discípulo, cuyos estados de ánimo no sigue literalmente; un certificado de progreso, otorgado de cuando en cuando, hará las veces de un gaje de interés personal. Nuestros papeles son demasiado desiguales, le escribe: tú tienes la facilidad de interrogar, yo la dificultad de responder (carta 48, 1). Y sólo habría una reacción viva si Lucilio fuese a escuchar a otro maestro (carta 40). Cuando su correspondiente le pide un consejo personal, Séneca remite su respuesta a las calendas grecas (carta 48, 71). No es que Séneca sea un mal profesor de estoicismo; por lo contrario, las *Cartas*, aunque les hayan amputado las últimas páginas, constituyen un tratado completo de moral estoica, con los indispensables atisbos de ontología y metafísica. Séneca ha adaptado su correspondencia con Lucilio, no a las necesidades de éste, sino a las de sus lectores desconocidos, creando así la tradición de donde nacerán las *Cartas a una princesa de Prusia sobre diversos temas de física y de filosofía*, de Euler, y las innumerables *Cartas a Cornelio* o *Cartas a Francisca*. Las de Euler por lo menos no son una ficción.

[10] Para la dirección de conciencia, véase *Seneca und die Seelenleitung* de Madame Hadot; remitimos al lector a las cartas 25, 6; 32, 1; 52, 1-4 y 8; 82, 1; 94, 40-42 y 48-51.

[11] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Presses Universitaires de France, 1981, vol. I, p. 375.

Tampoco la posición de Lucilio debe engañarnos. ¿Discípulo de la secta estoica? Precisamente, no. No ha anunciado ninguna intención de convertirse a ella; ha declarado que, antes bien, tenía cierta inclinación hacia el epicureísmo (carta 23, 9); de modo que, cortésmente, Séneca le cita a menudo, con grandes elogios, las máximas de Epicuro, para no dar prueba de sectarismo y para insinuar que, en el fondo, el estoicismo es lo mismo que el epicureísmo, pero mejorado, sin la ruin adoración al placer. ¿Qué esperaba, pues, Lucilio, de una correspondencia con el gran profeso del estoicismo? Instruirse, sin duda, hacer hablar al gran hombre y, sobre todo, reforzar su propia decisión inicial: la decisión de "liberarse a sí mismo" (carta 1, 1), de organizar su vida, es decir, de confirmarse en el *modo de vida filosófica en general*, sin optar asimismo por una secta.[12] En efecto, o bien se podía vivir como todo el mundo, según su humor, sus intereses, el azar o la costumbre, o bien decidirse a organizar racionalmente la propia existencia; aún le falta confirmarse en esta decisión y buscar cuál será la buena organización, el buen arte de vivir, en una palabra, la buena secta. Se informa, lee a Crisipo. Cuando escribe la carta 102 (cinco o seis meses antes de la muerte de Séneca) aún no ha escogido, pues en ella Séneca califica caballerosamente a Epicuro de gran espíritu inolvidable (carta 102, 30), lo que no ha dejado de causar sorpresa.

Lucilio tal vez leyera a Crisipo más de lo que hubiese deseado Séneca. Era un espíritu curioso, activo, con talento para la abstracción y la metafísica. Ciertas particularidades de las *Cartas*, y no sólo los elogios y citas que hace Séneca del enemigo Epicuro, se deben al carácter de las relaciones entre los dos correspondientes. Si Séneca insiste tanto en la moral en detrimento de la (meta)física, "si rechaza las sutilezas tan griegas" que no sirven al progreso ético, es porque Lucilio se inclinaba más a estudiar esas sutilezas que a modificar su vida y sus costumbres. No nos dejemos engañar por esta actitud, no hagamos de Séneca un espíritu puramente práctico ni invoquemos la diferencia de los genios nacionales. Cierto es que la lógica y la lingüística estoicas irritaban a Séneca, y debían parecerle inútilmente complicadas. Pero nuestro héroe era un físico profesional y no desdeñaba la metafísica; por lo contrario, la carta 121 dice expresamente que la moral debe escudriñar los fundamentos teóricos de sus dogmas. "Incorpóreos", "causa procatártica", "estando de tal manera por relación a" *(pós echon pros ti)*, Séneca conoce todo eso, sabe servirse de ello y lo utiliza poco, pero lo aplica cuando es nece-

[12] Pierre Hadot, *La Citadelle intérieure: introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle*, París, Fayar, 1992, p. 73: "Epicureísmo, estoicismo, platonismo y aristotelismo eran formas diferentes y opuestas de un mismo modo de vida, el modo de vida filosófico en el celo del cual podía haber puntos comunes a varias escuelas [...] no hay que imaginar que esto es eclecticismo."

sario. Lo utiliza poco por dos razones: porque no será mediante razonamientos como se pueda convertir a la gente, y porque Lucilio era demasiado aficionado al raciocinio, mientras que la filosofía no es materia de "filología" y de simple curiosidad, sino modo de vivir. No se hacen conversiones más que por contagio de fervor, insuflando al discípulo un Ideal del Yo, un ideal moral. El hecho es que, dejando aparte el caso de Lucilio, el problema del tiempo (cosa incorpórea, problema ontológico si los hay) pertenece de pleno derecho a la filosofía moral (carta 88, 33-35).

La actitud del griego Epicteto será análoga, salvo porque habla de dialéctica donde Séneca piensa en la ontología y en la (meta)física. Un verdadero filósofo, nos dice, es un hombre que avanza por el camino de la virtud, y no necesariamente es un virtuoso de los entimemas y silogismos; empero, "el estudio de los razonamientos anfibológicos y otras interrogaciones" (esas mismas "interrogaciones" capciosas cuyo estudio abominaba Séneca) "está en relación con las funciones, oficios o deberes, aunque demasiados lo ignoren".[13] Séneca acaso tuviera otra razón más para no sacrificar sino raras veces a la metafísica ni consagrar más que un puñado de cartas (sin embargo, demasiado largas): los raciocinios son glaciales y habrían congelado un libro cuyo fervor y cuyo Ideal del Yo formaban la armonía del conjunto; habrían producido el efecto de un disparo en un concierto, como decía Stendhal, o mejor dicho, en mitad de una representación dramática. Tal es, acaso, sólo una razón estética, pero en el sentido más lato de ese adjetivo. Para convencer a un discípulo y a innumerables lectores de que deben estilizar su existencia y armonizarla, hay que empezar por armonizar el Libro de la Vida. Tampoco hay que forzar y congelar el talento en un dominio metafísico que no es aquel en que alguien sobresale.

Todo ello forma una obra maestra, fuera de todos los siglos: la ilusión libresca vuelve a renacer. Sin embargo, para quienes prefieren a las fábulas de cualquier época las de su propio tiempo, recomendemos la frase de uno de nuestros contemporáneos:[14] más valdría un mundo

> en que el hombre se hubiera atrevido a decir a su mujer que la engaña, a sus hijos que no ha hecho nunca nada bueno, o la mujer dijera al marido que no lo quiere, en que dijéramos a los que gobernamos que nos burlamos de ellos, a la vigilancia que la detestamos, a los obreros que los explotamos, al protector que lo odiamos y a los ayudantes que nos aprovechamos de ellos.

El hombre es (o debiera ser) cosa sagrada para el hombre, nos dicen las *Cartas* (95, 33). Pero el alcance de un texto cambia con sus destinatarios; un mensaje de caridad no es lo mismo si se predica a seminaristas que a rudos soldados. Hay el riesgo de que el lector contemporáneo

[13] Epicteto, *Disertaciones*, I, 8 y I, 7, 1.
[14] Leon Schwartzenberg.

encuentre insípido lo que no lo era; hay que darle algunos datos sobre aquellos tiempos remotos.

Cuando Séneca escribe que el hombre es sagrado, evidentemente no piensa en la persona humana como Kant, ni en la construcción de alta cultura que son los muy futuros derechos del hombre, sino en la supervivencia biológica: no se debiera matar a un ser humano por placer, como quien aplasta una mosca; si reflexionamos, los juegos de gladiadores son una monstruosidad, sigue diciendo Séneca, y la guerra es otra. Asimismo, el mensaje de *De beneficios* resulta difícil de captar si olvidamos que en lugar de una sociedad reglamentada reinaba por aquel entonces el clientelismo. *De la ira* sólo cobra todo su alcance en un mundo en que se ejerce el arbitrio del soberano y el del gobernante de la provincia, en que la esclavitud da a todo amo la posibilidad y el derecho de ser un torturador y un asesino.

Las *Cartas a Lucilio*, mensaje de autoeducación y de preparación para las peores catástrofes, se dirigen a unos lectores a quienes mantener a un esclavo que les sirviera mal era prueba tal que convenía consultar a un filósofo al respecto,[15] y donde el refinadísimo emperador Adriano, en un arranque de ira, sacaba con un estilete el ojo a su esclavo secretario.[16] Séneca y sus contemporáneos viven cotidianamente unas pruebas o unas tentaciones que, para un lector occidental de hoy, no son imaginables sino en los peores tiempos de guerra. Creo yo que la Edad Media no conoció tan grandes diferencias en los caracteres y en la vida cotidiana; un siervo no es precisamente un esclavo, y un rey no es un tirano.

En suma, el mundo romano ve a un mismo hombre cultivar la filosofía y aprender las más nobles máximas, pero vapulear a sus sirvientes, aunque luego lo lamente (Adriano tuvo grandes remordimientos); o hablarles como a perros (o como a niños, si se prefiere), sin darse siquiera cuenta de ello: recordemos que tal es el caso de Séneca (carta 12, 3). A esta diferencia de carácter se añade otra: un señor es un hombre para quien comer un pan burdo es tal hazaña que informa de ello a su correspondiente y aprovecha la ocasión para enseñarse filosóficamente a soportar la mala fortuna (carta 123, 2); pero ese mismo señor tan delicado puede verse, de un día a otro, decapitado o estrangulado por orden de un emperador que se asemeja mucho más a un déspota oriental que a un rey medieval. Por último, con sus hermanos de clase, ese señor conversa muy cortésmente y no se aparta nunca de una retórica que enseñaba

[15] Epicteto, *ibid.*, I, 13, 3.

[16] Galeno, *Curation des maladies de l'âme* 5, p. 17, Kühn. La más humilde doncella, descontenta de su esclava-peinadora, la araña o la pica con su aguja, y el contexto (Ovidio, *Amores*, III, 239) muestra que el caso no era imaginario. Hacia 300, el concilio de Elvira condenará a las amas de casa que "por furor celoso, golpean a su sirvienta hasta matarla", pero sólo si ésta muere en los días siguientes.

a la vez el *self-control* en la alocución (tal era un procedimiento de educación) y a no apartarse de los temas convenidos (tal era un procedimiento de limitación de lo arbitrario social y político: no se tenía derecho de hacer lo que la retórica no permitía decir y ordenar[17]). Pero ese señor tan cortés, para hacer carrera y convencer a un déspota, denunciará a un colega como culpable de lesa majestad, haciendo desaparecer así, definitivamente, a ese competidor molesto. En el palacio imperial, las princesas, para confiscarse mutuamente sus enormes fortunas, luchan a muerte como lo hacen en nuestros días las bandas de traficantes de drogas o las "familias" de la mafia.

El estoicismo, decíamos, tal vez representara ante todo para Séneca una ilusión libresca que permitía poner fin a la pluralidad íntima del yo, a los desgarramientos, a las desviaciones. Bastará una anécdota que nos muestra una gran separación de caracteres. En el curso de uno de sus viajes, el médico y filósofo Galeno se encuentra con un cretense que no era hombre malo (pues era cortés y mostraba generosidad), pero que se dejaba llevar por la ira; golpeaba entonces a sus esclavos con todo lo que encontraba a mano. Un día que sus servidores habían cometido un error, más por inadvertencia que por negligencia, se puso a golpearlos con la vaina de su espada de viaje; por desdicha, la espada rompió la vaina y un esclavo fue gravemente herido en la cabeza. Entonces nuestro hombre, avergonzado y lleno de remordimientos, entrega a Galeno un látigo, le pide que lo castigue y se desnuda "para ser castigado por lo que había hecho bajo el efecto de esta maldita cólera". Galeno, rechazando este segundo exceso tanto como el primero, concluyó *in petto* que nunca había que apalear a un esclavo el mismo día, sino dejar la decisión para el día siguiente.[18]

No debemos rebajar el mensaje de las *Cartas* a una prédica moral un

[17] Véase el bello libro de Peter Brown, *Power and Persuasion in Late Antiquity: towards a Christian Empire*, University of Wisconsin, 1992.

[18] Galeno, *Curación*, 5, p. 21 Kühn. Vemos la misma brutalidad en todas las capas de la sociedad. En las 3500 ciudades que componían aquel mosaico que era el Imperio, reinaba una clase de notables (propietarios terratenientes y negociantes) cuyo privilegio consistía en no poder ser azotados legalmente por orden del gobernador de la provincia, lo que a veces equivalía a la pena de muerte, y siempre era una vergüenza. Puede decirse que uno de los principales móviles del ascenso social y del mecenazgo público o evergetismo era librarse así de ser apaleados: al volverse nobles y otorgar, por ello, pan y juegos a su ciudad, dejaban, en principio, de poder ser azotados. En principio, pues si el gobernador, pese a su excelente educación, se dejaba llevar por el furor... Otro ejemplo de ascenso social para huir de la paliza en otro imperio: Pierre-Henri Durand, *Lettrés et pouvoir, un procès littéraire dans la Chine impériale*, Ecole des hautes études en sciences sociales, 1992, p. 50. Ya son clásicas algunas anécdotas de violencia o de desdén en Roma; una de ellas tiene por difícil héroe a Marco Aurelio en persona (Fronton, *Correspondance*, p. 35, Naber, I, 150 Haines; R. MacMullen, *Classes sociales dans l'Empire romain*, Seuil, 1986, p. 11; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Fayard, 1992, p. 18), la otra, Sidonio Apolinario, *Cartas*, III, 12.

tanto redundante, ni limitada a una preparación para la eutanasia. Cobra toda su fuerza si lo colocamos en una época en que el autocultivo filosófico era el único educador de personajes que habían vivido y visto en su infancia, bajo el techo de sus padres, los peores abusos físicos o sexuales;[19] para quienes la limitación de lo arbitrario no estaba legalizada en un Estado de derecho y de derechos del hombre, y que no tenía sino la "clemencia" y el aprendizaje de la retórica como red protectora o velo de la decencia; en que la lucha de todos contra todos era sin fe ni ley; en que el clientelismo remplazaba al reglamento; en que la supervivencia física era tan aleatoria como en una población civil ocupada por milicias armadas: una vida no cuenta, se bebe como un vaso de agua; en que los amos vivían con sus esclavos como un domador en la jaula de las fieras: los azota, pero ellos pueden devorarlo. Las *Cartas* deben leerse ante ese fondo de temor a sí mismo y a los demás.

[19] Quintiliano, *La educación del orador*, I, 2, 8: "... nuestros hijos nos ven en compañía de nuestras concubinas, de nuestros favoritos". En *La Démocratie ou l'Apprentissage de la vertu* (París, Métailié, 1985, p. 19), Alain Rouquié escribe, con razón, que no basta una constitución política, y que la misma constitución en Europa y en tal o cual país de América Latina dará lugar, o bien a un Estado de derecho en que toda desviación constituye una lamentable y rara mancha que se vuelve escándalo público, o bien dejará el lugar a la arbitrariedad y a la tiranía de un clan civil o militar en el poder. Se necesita, pues, "virtud" además de la constitución. Esto es cierto, y agrava más aún el caso de Roma. En Europa, esta "virtud" se impone a todos como regla tácita, con la fuerza de una tradición profundamente arraigada; en Roma la "virtud" política, la de un Marco Aurelio, no tenía nada de tradición colectiva: era obra de un solo individuo que la había adquirido a fuerza de educación filosófica o que la poseía gracias a un carácter dichoso (suponiendo que el cesarismo no se le hubiese subido a la cabeza).

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

La bibliografía es gigantesca; citaremos sólo las obras que hemos tenido a la mano constantemente. De cualquier manera, todas las selecciones son subjetivas, y leer todo sería más una pérdida que una ganancia de tiempo.

I. Obras de Séneca: texto

La única edición completa que incluye los importantes fragmentos y los apócrifos (entre los que figuran la correspondencia apócrifa con San Pablo y el *De moribus,* famoso en la Edad Media) sigue siendo la de F. Haase, 3 vols. Teubner, 1852.

En cuanto al aparato crítico, la edición de las Universidades de Francia es ahora fundamental, en particular para las *Cartas.*

En cuanto a las *Cartas,* los textos más seguros son los de Otto Hense (Teubner, 1914) y de L. D. Reynolds (Oxford Classical Texts, 1965).

II. Índice

Busa R., y Zampoli A., *Concordantiae Senecanae* (índice de las obras en prosa y de las tragedias, elaborado en computadora), Georg Olms, Hildesheim, 1975, 2 vols.

III. Traducciones

Muy buena es la traducción alemana de M. Rosenbach, *Seneca: philosophische Schriften,* que contiene, en la página de enfrente, el texto en latín de la edición de las Universidades de Francia, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgessellschaft, 5 vols., última edición, 1989-1991.

Utilizamos también la traducción inglesa de Basore y Gummere (6 vols.) en la Loeb Classical Library, Londres, Heinemann, última edición, 1967-1974; y la traducción francesa, que tiene sus ventajas, de F. y P. Richard en los Clásicos Garnier, 6 vols., 1955.

IV. Séneca: vida, personalidad, pensamiento

Dos obras son fundamentales:

Mme. Griffin, Miriam T., *Seneca, a Philosopher in Politics*, Oxford, Clarendon, 1976.

Mme. Hadot Ilsetraut, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleintung*, Berlín, De Gruyter, 1969.

Buenas visiones de conjunto se encuentran en P. Grimal, "Séneque et le stoïcisme romain", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (H. Temporini y W. Haase, comps., Berlín, De Gruyter, desde 1974), vol. XXXVII, 3, pp. 1962-1992; y de J. -M. Rist, "Seneca and Stoic Orthodoxy", pp. 1993-2021.

También leímos:

Grimal, P., *Sénèque ou la Conscience de l'Empire*, París, Les Belles Letres, 1978.

Maurach, G., *Seneca, Leben und Werk*, Darmstadt, Wissensch, Buchgesell., 1991.

Rozelaar, M., *Seneca, eine Gesamtdarstellung*, Amsterdam, Hakkert, 1976.

V. Los fragmentos de los estoicos

Los escritos de los fundadores del estoicismo están extraviados y sólo se conocen por las citas y alusiones de los escritores antiguos: estas últimas han sido reunidas por:

Arnim, Hans von, *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols., 1923, reeditado en 1978 en Stuttgart, en la editorial Teubner.

VI. La doctrina estoica

El libro, clásico durante mucho tiempo, de Max Pohlenz, *Die Stoa, Geschichte einer geistigen Bewegung*, Gotinga, Vandenhoeck y Ruprecht, última edición, 1978-1980, es inferior a su reputación.

El trabajo fundamental ahora es el de:

Long, A. A. y D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1: *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary;* vol. II: *Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography*, Cambridge University Press, 1987, varias reimpresiones y una edición en rústica. El comentario de los textos estoicos selectos (entre los que figuran varios de Séneca) es en realidad una exposición muy densa y profunda de la doctrina.

Dos trabajos más antiguos no han perdido nada de su valor:
Bréhier, Émile, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme,* Presses Universitaires de France, 1910 y 1950.
La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme, Vrin, 1908 y 1970.
Otros trabajos importantes:
Duhot, J.-J., *La Conception stoïcienne de la causalité,* Vrin, 1989.
"Y a-t-il des catégories stoïciennes?", en *Revue internationale de philosophie,* III, 1991, pp. 220-244.
Goldschmidt, V., *Le Système stoïcien et l'idée de temps,* Vrin, 1953 y 1990.
Inwood, Brad, *Ethics and Human Action in Early Stoicism,* Oxford, 1985 (edición en rústica, 1987).
Rist, J. M., *Stoic Philosophy,* Cambridge University Press, 1969 (en rústica, 1980).
Voelke, A. J., *L'Idée de volonté dans le stoïcisme,* Presses Universitaires de France, 1973.
The Stoics, de autores diversos (J. M. Risti, comp.), University of California Press, 1978.

VII. Historia general de la época neroniana

Brunt, P. A., "Stoicism and the Principate", en *Papers of the British School at Rome,* XLIII, 1975, pp. 7-35.
Cizek, Eugen, *Néron,* Arthème Fayard, 1982.
Jacques, F., y J. Scheid, *Rome et l'integration de l'Empire, 44 avant J.-C.-260 après J.-C.,* vol. I, Presses Universitaires de France, 1990.
Griffin, Miriam T., *Nero the End of a Dinasty,* Londres, Duckworth, 1984.
Raaflaub, K. A., "Grundzüge, Ziele and Ideen der Opposition gegen die Kaiser", en *Entretiens sur l'Antiquité classique* (fundación Hardt), XXXIII, 1986, pp. 1-63.
Syme, R., *Tacitus,* Oxford, Clarendon Press, 1963.

VIII. Obras que a menudo se citan

En la presente edición encontraremos, citadas en forma abreviada, cierto número de trabajos clásicos de los cuales muchos se reeditan constantemente:

Alföldi, A., *Die monarschische Repräsentation im römischen Kaiserreiche,* Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell, 1980.

Blümner, H., *Die römischen Privataltertümer,* Munich, 1911.

Brunt, P. A., *Italian Manpower, 225 B.C.-A.D. 14,* Oxford University Press, 1971.

Cagnat, R. y V. Chapot, *Manuel d'archéologie romaine,* 2 vols., París, Picard, 1916.

Coarelli, F., Guida archeologica di Roma, Mondadori, 1974.

Dessau, H., *Inscriptiones latiae selectae,* 5 vols., Berlín, Weidmann, numerosas reimpresiones.

Digesto: a menudo citamos esta enorme compilación bizantina de la jurisprudencia civil romana; existen excelentes traducciones alemana y angloamericana y una antigua traducción francesa: *Les Cinquante Livres du Digeste ou des Pandectes de l'empereur Justinien traduits en français par feu M. Hulot,* Metz y París, año XII (1803) reimpreso en siete incuarto en Aalen, Scientia Verlag, 1979.

Dillon, J., *The Middle Platonists,* Londres, Duckworth, 1977.

Duncan-Jones, R., *The Economy of the Roman Empire,* Cambridge University Press, 1974.

Friedländer, L., *Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms,* 9ª ed., 4 vols., Leipzig, 1919. Reimpresión reciente.

Goldschmidt, V., *La Doctrine d'Épicure et le droit,* Vrin, 1977.

Mme. Hadot, I., *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique,* París, Etudes augustiniennes, 1984.

Hadot, P., *Exercices spirituels et philosophie antique,* 2a. ed., París, Études augustiniennes, 1987.

La Citadelle Intérieure: introduction aux "Pensées" de Marc Aurèle, Fayard, 1992.

Hahn, Johannes, *Der Philosoph und die Gesellschaft: Selbstverständnis öffentliches Aufreten und populäre Erwartungen in der höhen Kaiserzeit,* Stuttgart, 1989.

Hirschfeld, O., *Die kaiserlichen Verwaltungsbeamten,* Berlín, Weidmann, 1905 y 1975.

Kaser, Max, *Das römische Privatrecht,* 2 vols., Munich, Beck, 1975.

Das römische Zivilprozessrecht, Munich, Beck, 1966.

Lauter, H., *Die Architektur des Hellenismus,* Darmstadt, Wissenschaftliche, Buchgesell., 1986.

Macmullen R., *Corruption and the Decline of Rome,* Yale University Press, 1988; traducción de Spiquel y Rousselle, *Le Déclin de Rome et la corruption du pouvoir,* Les Belles Letres, 1991.

Marquardt J., *Das Privatleben der Römer,* 2 vols., numerosas reimpresiones.

Römische Staatsverwaltung, 3 vols., Wiesbaden, 1885, numerosas reimpresiones.

Millar F., *The Emperor in the Roman World,* Cornell University Press, 1977.

Mitsis Ph., *Epicurus' Ethical Theory: the Pleasures of Invulnerability,* Cornell University Press, 1988.

Mommsen Th., *Römisches Staatsrecht,* Leipzig, 1886, 6 vols., numerosas reimpresiones.

Römisches Strafrecht, Leipzig, 1899, numerosas reimpresiones

Müller R., *Die epikureische Gesellschaftstheorie,* Berlín, Akademie, 1972.

Nilsson M., *Geschichte der griechischen Religion,* 2a. ed., 2 vols., Munich, Beck, 1955.

Nock A. D., *Essays on Religion and the Ancient World,* Oxford, Clarendon Press, 1972.

Conversion: the Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo, Oxford University Press, 1933 y 1963.

Norden Ed., *Die antike Kunstprosa,* 2 vols., 5a. ed., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesell., 1958.

Ritter J., (comp.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Basilea, Schwabe and Co., desde 1971, 7 vols. publs. hasta ahora (letras A-Q).

Rostovtseff M., *Histoire économique et sociale de l'Empire romain,* édition Andreau-Demange, Robert Laffont, col. «Bouquins», 1988.

Turcan R., *Les Cultes orientaux dans le monde romain,* Les Belles Lettres, 1989.

Versnel H. S., (comp.), *Faith, Hope and Worship: Aspects of Religious Mentality in the Ancient World,* Leyde, Brill, 1981.

Ville G., *La Gladiature en Occident, des origines à la mort de Dominitien,* École française de Rome, 1981.

Ward-Perkins J. B., *Roman Imperial Architecture,* The Pelican History of Arts, Penguin Books, reimpresiones desde 1981.

Wilamowitz U. von, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., Berlín, 1932, reciente reimpresion en la Wissenschaftliche Buchgesell.

Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer,* Munich, Beck, 1912 y 1971.

ÍNDICE

BIBLIOGRAFÍA SELECCIONADA

Este libro se terminó de imprimir y encuadernar en el mes de septiembre de 1996 en Impresora y Encuadernadora Progreso, S. A. de C. V. (IEPSA), Calz. de San Lorenzo, 244; 09830 México, D. F. Se tiraron 2 000 ejemplares.

NOTA FINAL



Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.

Súmese como voluntario o donante y promueva este proyecto en su comunidad para que otras personas que no tienen acceso a bibliotecas se vean beneficiadas al igual que usted.

Para otras publicaciones visite:
www.lecturasinegoismo.com
Facebook: Lectura sin Egoísmo
Twitter: @LectSinEgo
o en su defecto escríbanos a:
lecturasinegoismo@gmail.com
Referencia:1622



Desde finales de la década de los ochenta ha resurgido un profundo interés en Francia —especialmente entre el círculo de intelectuales ligados a la figura de Michel Foucault— por el Séneca filósofo y su pensamiento. A partir de este nuevo interés por el ideario de "el rival romano de la tragedia griega", Paul Veyne, especialista en estudios grecolatinos, retoma en *Séneca y el estoicismo* la vida de éste para rescatar la doctrina estoica de su falsa reputación moral y voluntarista, y afirmar que fue una corriente filosófica más cercana al establecimiento de un "arte de vivir".

Veyne propugna una visión de Séneca que lo considere un auténtico pensador y no un literato con tintes de filósofo. Este rescate no es casual: para la sociedad moderna, el estoicismo tiende a convertirse en una especie de salvavidas ante un mundo donde "Dios no existe" y donde la naturaleza y la tradición ya no son imperativos; el individuo sólo cuenta con su *yo* para hacer frente a un universo que paradójicamente parecería no hecho para él.

Este volumen contiene, aparte del amplio estudio biográfico sobre Séneca, una serie de ensayos introductorios a sus tratados filosóficos y a sus *Cartas a Lucilio*, en los cuales destaca una visión reivindicadora pero no negada a las posibles contradicciones de dichas obras.

Paul Veyne (13 de junio de 1930, Aix-en-Provence, Francia), uno de los grandes conocedores de la antigüedad clásica, ha sido, desde 1976, titular de la cátedra de historia de Roma en el Collège de France. Responsable del primer tomo de la *Historia de la vida privada*, publicado por Seuil, es también autor de varios libros, entre ellos *La elegía erótica romana*, editado por el FCE.

Diseño: Loredo / Ilustración: Ma. Guadalupe Juárez Pérez



